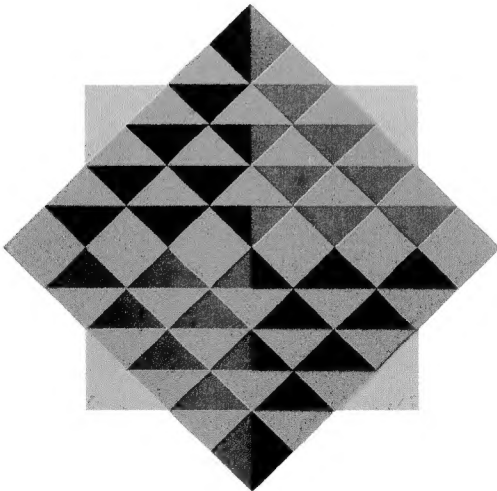


مطاع صفدي

نقد العقل الغربي

الحداثة ما بعد الحداثة



مركز الامناء القومي

نقد العقل الغربي

الحداثة ما بعد الحداثة

جميع حقوق الترجمة والنشر محفوظة لـ:
مركز الأبحاث القومي

لبنان - راس بيروت - المنارة - بناية الفاخوري
ص ب . 135048-135072
تلكس LIBSER 22756 I.F.
هاتف 802941 - 802993 - 802939

1990

مطاع صفدي

نقد العقل الغربي

الحداثة ما بعد الحداثة

مركز الأبحاث القومي



التأسيس في المختلف

إذا كان ثمة مدخل حقيقي لفهم العقل الغربي فهو صراعه مع الحداثة. وكانت قصة هذا الصراع تعني قصة نقد العقل الغربي لذاته باعتباره هو العقل، دون أية تابعة أو تخصيص. وهي قصة نقد هذا النقد كذلك. ولعل نقد النقد يشكل أهم خصوصية لهذا العقل ← الغربي. لأنه هو الذي لا يستريح لإنتاج ولا لحصيلة إنتاج. ويصعد دائماً من المنتج إلى الآلة والواسطة والجهاز الذي فكر وصنع وابتكر أشكال التفكير والصنع. ما ارتاح عقل الغرب إلى ذاته ولا إلى أية منظومة ثقافية أو مجتمعية أو تقنية... بل حفزه نقد النقد دائماً إلى أن يفك عقاله من كل جهاز يحاول احتباسه؛ فكانت قدرته على الانزياح وتغيير المواقع تجنبه الانشغال بلعبة التراثي بينه وذاته وصنائه. وبالرغم من أن المشروع الثقافي الغربي هو حاضن الإيديولوجيا ومفقسها إلا أنه هو ذاته كذلك كان أكبر مكتشفي الألعاب الإيديولوجية، وأشجع المتصدّين لقلاعها، والمدمّرين لها كلها. وهذا العقل نفسه هو الذي سمى الأنظمة الفكرية / السلطوية باسمها الحركي المباشر: الإيديولوجيا. وبذلك حقّق انزياح الفكر عنها، وجعلها تفتقد حمايتها. وبالتالي سهل تعيين موقعها الخاص واقتناصها فيه، وتدميرها فيه.

نقول إن العقل الغربي، أو هذا ← العقل كان يفكر حقاً. وكان الفكر أهمّ من الأفكار. وكان همّ الارتحال والتجوال أقوى عنده من الارتكان والارتكاز، والجلوس في مقعد الملك دائماً. وكانت قصة ارتحاله الدائمة الشيقة تعلمه من عصر إلى عصر أهمية الفكر الواقعي، هذا الذي يسند انقبالات الزمان في تضاريس الأمكنة والحيّزات والمتون والهوامش. وبحول الآفاق والمستقبلات والماضويات كلها إلى وثائق أركيولوجية، تحدّ من سلطات العناوين والإطارات، وتفتح على عوالم التفاصيل اللامتناهية في كمياتها، والمتناهية في فريدها كل منها.

ومع ذلك فإن هذا ← العقل هو الذي حقق أكبر وأخطر نموذج عن فكرة الواحد وسلطانة المطلق. وهو الذي نقلَ هذا الواحدَ من الغيبي الغائب إلى الحاضر كليّ الحضور. وهو الذي أتاح للواحد أن يعيد حرثَ مجتمعه والعالمَ معه لحساب مراكز القوى التي تفرزها قوى الصراع في مجتمعه: فالأنظمة المعرفية كانت تورط العقل باستمرار في إعداد جاهزيات القوى، وإضفاء خطابات مختلفة من الشرعية عليها. ولم ينبثق سؤالُ الشرعية باستقلال عن جاهزيات ترميزاتها

ملء المساحات الذاتية والمجتمعية، إلا عندما أمكن فصل أجهزة المشروعية عن إسناداتها في الشرعيات المختلفة، والغائبة وراء دلالات تداولها اليومي. فالمشروع الثقافي الغربي هو حقاً فكر الواحد وسلطانه المثالي المطلق، سواء في صفحته الميتافيزيقية النيرولوجية، أو صفحته الأخرى الميتافيزيقية الوضعية أو الواقعية بصورة عامة. ومع ذلك فإن الواحد لم يكن يقبض على ظله تماماً، لم يكن يتحكم كلياً في هذا الذي كان باستطاعته دائماً أن ينأى ويتفصل عن أصله. وقد يتمكن من الانفلات حقاً أو من الخروج من تحت طاعته. فيحفر له ثمة موقعاً آخر مختلفاً في أرض خلاء. لكنها ليست بعيدة عن بسلة الواحد. فالظلم المتمرد يفرز جسده الخاص. ويولد عضويته المختلفة. ويجعل ينمو ويتعلم بطريقته وداخل ثوبه الأصلي. فإن مولد المختلف مقابل المهود والقائم والحاكم والمالك، هو كذلك من بنية المشروع الثقافي الغربي ذاتها، وإن كان متمرداً إلى درجة مفارقتها، والاصطدام معها، والدخول وإياها في معركة تزييح أساسية وشاملة عن مواقميات ونحو مواقميات مغايرة.

لقد اكتشف هيغل قدرة العقل على إنتاج السلب. وكان ذلك الاكتشاف في حد ذاته - بصرف النظر عن النتائج التوفيقية التي انتهت إليه فينومولوجيا الديالكتيك الهيجلي - يعتبر واحدة من أهم قطيعات الأصل والظل، وانفصال الظل عن الأصل ولو مؤقتاً، ولو لنقلة غير بعيدة. فإن ولوج السلب في ممارسة العقلنة والتعقيل شكل أول شرخ حقيقي في واحدية الواحد وتماسكه البنائي المخصوص. إذ إن السلب كشف أساس نظام الأنظمة المعرفية الذي يمجده الواحد باعتباره المعقول المطلق. هذا الأساس الذي يقوم بنفي الآخر. فالاعتراف بالسلب يفضح حقيقة خطاب الواحد ومعركته الضمنية المستمرة في الحذف والاستبعاد، في الاستيعاب والهضم. فيكون فرز السلب، في هذا المستوى الأول من ولادة نقد النقد، مسلطاً مبدئياً على منع إمكانية القيام والابتناق للمختلف. فالسلب هو الجانب العملي واليومي من ممارسة الواحد. لكنه الجانب المقنع والمضمر تحت شكل الايجابية المطلقة. والمهغلية قبلت بالسليبي مرحلياً. عقلنت حركة الواحد المحتاجة إلى الآخر، للاغتناء به، ولكن لحذفه فيما بعد. وبذلك بقيت المسافة شاسعة حقاً بين السليبي والمختلف. فكان لابد من رحلة شاقة جديدة للمشروع الثقافي الغربي كيما يقطع هذه المسافة. . رحلة كونت غابات الإيديولوجيات، في العصر الحديث. وقد صار من حق هذه الإيديولوجيا أن تغارس السلب، ولا تعترف بأدى حق في الوجود للسليبي، في ذات الوقت.

فالفكر السالب كان متوجهاً إلى الخارج نحو ما يعيقه دائماً. وما دام هذا الفكر فاتحاً ومتصراً فلا شيء يجمله يسمح بانبثاق السليبي داخل هيكله بالذات. ولهذا كان شعار تطابق العقل مع ذاته يغذي تاريخ المشروع الثقافي الغربي بكيئته. وقد ترجمت حركة الانتشار الأوروبي في العالم طقوس الإرادة، إرادة الواحد، خارج حدودها، واستيعاب الآخر المختلف تأكيداً لواحدية العقل الغربي وتطابقه مع ذاته. كان العلم والثروة والتقنية هي الجياد الثلاثة التي شد العقل رحاله عليها. وقد ركزها وأصلها أولاً في مقر إقامته. وجعل لها اسماً سحرياً هو التقدم. وتحت أعلام التقدم حقق المشروع الثقافي الغربي ولا يزال، أهم فتوحات الإنسان في نطاق الطبيعة والمادة، كما في النفس والجسد، كما في العالم، لكن الأثمان كانت باهظة دائماً. وقد دفعها بالنيابة عن هذا المشروع، كل من الجسد والإنسان والطبيعة. ومن كان عليه أن يدفع الثمن راح يُحمل عباء الأكبر للآخرين. ويتبقى له وحده - ومن حقه هو وحده فقط - أن يعي الحدث؛ أن يتكرر

مصطلح ← المايجندث، وأن يجعل في صميمه مركز رؤية نغوية لخلابا العقل وآلياته. وبذلك ضمن المشروع الثقافي الغربي أن يستوعب حركة التاريخ العالمي من جهة، والأ يترك لأزماته وكوارثه أن توقع فيه العجز والاستسلام. ضمن بذلك ألا يدع أحداً سواه يمتلك الوعي والفعل في لحظات ضعفه، وأن يتزع منه زمام المبادرة، واحتكار القيادة. وأكثر من هذا فإنه استخدم عثراته كنسابات لعودته إلى ذاته. وإعادة النظر في كل ما تفهمه وسخط له وبناءه.

كانت صيغة العقل الغربي الأولى، والتي منحت الريادة والقيادة، أنه هو العقل - الذي - ينقد دائماً. وأول ما ينقد هو ذاته. يتميز بالقدرة على التفصيل مع مبادئ وأفكاره. لا يغرق في منتجاته، بقدر ما يغوص إلى آلات إنتاجه نفسها. بذلك يقطع الطريق عما عرفته كل الحضارات السابقة من حتميات الانهيار الأخير. كان العقل الغربي يعيش ويتعايش دائماً مع واقعة الانهيار. كان يتصيدا ويتوقعها، ليفهمها ويتفهمها، ثم يتم فصل معها. لا يتجدد نفسه بأية أقتنة. وإن كان هو أروع من استخدم الأقتنة وأدخل طقوس أعياد المساهر والكرنفالات في مفكرته المنطقية والجولية.

وبالرغم من أنه هو عقل ← الواحد دائماً، إلا أن هذا الواحد، هذا المطلق لا اسم له مباشر، لكنه يستبي كل الآخرين؛ يعرف كيف يتعامل مع النسيبات. بل ويدخل أزمان النسيبات، ويتحرك حركاتها، ويتغير مع متغيراتها. كان هو العقل الوحيد الذي أنتج مشروعه الثقافي مليئاً بأزمان القطيعات. حتى صارت القطيعة هي إيقاع زمنه الخاص. هي اللحن المضاد المصاحب للحن الأساس Le contrapoint. هي طباقه، وما يتطابق معه متمفصلاً معه وعنه في آن.

منذ أن حقق قطيعته الكبرى مع الواحد التولوجي - وهو امتيازه الأكبر عن كل أنداده في الحضارات الأخرى - فقد أدخل القطيعة في صميم بنيته، صارت إيقاعاً دائماً لأزماته المتغيرة المتقلبة. وفكر القطيعة، وإيقاعها المتأصل، هو الذي جعل العقل الغربي في نهاية مطافه يواجه أوج الحداثة، في مواجهته أخيراً ليس لأي قناع من أقتنعه، بل لوجهه ذاته، لواحديته، بعد أن استخدم هذه الواحدة في شتى تطبيقاتها المعرفية والعملية، اليومية والاستراتيجية. لقد استطاع في أوج الحداثة، في هذه اللحظة الذروية المدعوة بالحداثوية البعيدة، أن يفك اشتباكه اليومي والتفصيلي مع استراتيجية الواحد، وأن يصعد إلى واضع ومبدع هذه الاستراتيجية نفسها. وأن يتصدى للواحد، للمهندس الأصلي بدون هندسات ومشاريع. ومواجهة الواحد أخيراً تقع بدون أية تسميات. ليس هو لا التولوجي، ولا الإنسانوي، ولا العنصري أو الطبقي، أو التقني. هنا المطلق أخيراً ينكفي إلى مواقفته الأصلية. وتصير عقْلته ومحاكمته في عرينه الأصلي، حيث لا يمكن لأية واحدة أخرى أن تحجبه عن الرؤية والمواجهة والمحاورة المباشرة.

كان الانفكاك عن الواحد التولوجي منطلق الحداثة. لكن الواحد الذي أنزل إلى الأرض غذا أرضياً وحسباً ومحرّكاً من داخل عضوية المشروع الثقافي الغربي. وهنا كان ميدان جولانته وصولاته الأخطر. إنه المطلق الذي كان يسكن الفراغ، صار مع ← التنوير، أسداً فالتأ من معقله، ويدخل معاقل الناس جميعاً. هنا ابتداء تاريخ الإنسان اللامتناهي، الإله الأرضي الذي نفي دهوراً وعصوراً عن موطنه الأصلي. لكنه بعد غيابه الفضائي الأزلي، نزل أخيراً، إلى

الأرض إنهما جباراً طافحاً بالإمكانات الحارقة، وبقوة قمعها الدهري، وانفجاراتها المستقبلية الهائلة.

لكن القطيعات مع اللامتناهي الأرضي السارح واللاعب ملء أمكنة الذات والآخرين معاً كتبت ما يسمى التاريخ الحديث. وقد كان هذا التاريخ الحديث غريباً ثم غداً عالمياً. وفي اللحظة الراهنة صار تاريخ الجميع، مورطاً في حاضر الجميع. والمشروع الثقافي الغربي ينفلت في جهويته الحضارية، ومن جغرافيته الاقتصادية؛ لكنه يتمترس أكثر وأقوى من أي زمن سابق في مواقيعته الاستراتيجية. وهي كل ما تبقى له من خصوصية لا تزال تتأبى على التمهصل مع سواه. وفي هذه الواقعة تكمن كل استراتيجية المشروع الثقافي الغربي. إنها سؤاله لذاته: ماذا بعد؟

هذه ← ألبعد، تتشخص اليوم في هذا النوع من المايحدث الغربي. إنه سقوط الاستقطاب النووي الذي كان يجعل نهاية العالم عايشة لأحداث النصف الثاني من هذا القرن الذي يضي ويتقضي. وبالتالي يجد المشروع الثقافي الغربي نفسه مُستفَذاً من أشد نهاياته المتوقعة هولا. إنه بذلك يحقق مرة أخرى خاصيته النقدية العليا في تفلته من مآزقه المصيرية الفاصلة. فليس من الصدفة أو المصادفة أبداً أن يقرن سقوط حائط النهاية النهائية مع تحقق قطيعة الحداثوية البعيدة على مستوى مواقيعته الاستراتيجية مع ذاته، وفي عمق بنيته الكينونية. فالاستقطاب العسكري النووي الإيديولوجي كان يشخص ذروة التحدّي للواحدية المطلقة المهددة بالانقسام الثنائي. وبعد زوال هذا التهديد تترد الواحدية إلى ذاتها بعيداً عن تهديد الثنائية. ولكن في الوقت نفسه، أي في هذه اللحظة من الانتصار المطلق على الاستقطاب الخارجي، وزوال خطر الثنائية الاستراتيجية، فإن المشروع الثقافي الغربي يواجه داخل بيته بالذات المايحدث الأهم في تاريخه، وهو قطيعته مع الواحدية، كنظام أنظمة معرفية، ومواقيعته استراتيجية في آن معاً.

إنها مواقيع: الماء - بُعد في كل شيء. كأن الحداثوية البعيدة تدق ساعة التصفية الأخيرة لترات ← الواحد الذي يجد نفسه، وطوعاً ويدون أي إكراه، يتنازل عن واحديته، يستقبل من مركزيته المعرفية والإنسانية في الوقت الذي يكاد فيه المشروع الثقافي الغربي يغدو هو المشروع الثقافي العالمي أو الإنساني.



الواحد يتأدّر، والمطلق يتفتت. والإنسان يعود أفراداً. والفرد يصير وجهه ويذه وصوته فحسب. والإيديولوجيات كانت حكايا مستحيلة، وصارت أساطير ماضوية وميثولوجية. ورحلة النقد، ونقد النقد، وصلت إلى: ما بعد - كل - النقد، في قصة المشروع الثقافي الغربي مع نفسه، التي صارت قصته مع العالم، وصارت قصة العالم مع هذا المشروع بالذات. لأن أحداً اليوم لم يعد يمكنه أن يضع نفسه أو يصنفها خارج هذا المايحدث الذي قد لا يشمل الجميع، ولكنه ينبع في موقع كل فرد.

فالعقل الغربي يكتشف أخيراً أنه يمكنه أن يكون: عقل كل فرد. وبالتالي من حق كل فرد أن يعبر عن عقله بلسانه. فمن المفترض إذن، أن نجد لدينا بدلاً من هذا التقسيم القطاعي للعقل

غريباً أو شرقياً، أن نجد عقولاً لا تنتهي لكل الناس في وطن الأرض كلها. دون أن يعني ذلك أنه ليس هناك ما يثبت وجود تفكير مجتمعي، متغير زماناً ومكاناً. لكن بدلاً من أن يخترع كل تاريخ عقله الواحد وينفي ما عده، فإن المشروع الثقافي الغربي، الذي هو مشروع الواحد بامتياز، وتُذَجِّجُه منقطعة النظر، يكشف في نهاية المطاف، وبفعل خصوصيته ذاتها - المتمثلة في أحداثيات القطائع في مفاسل عمارته الشاهقة ذاتها - يكشف أنه لم يَكُنْ يدخل ناز العقل بقُدْ، وأن ماضي تجربته، كان مراناً شرساً، ورهيباً، ولكنه غني وحافل، على الخروج من عتبة ما قبل التاريخ، والدخول إلى تاريخ العقل. وإن هذا المران الذي خاضه وحده نسبياً، وبأنظمتها المعرفية الخاصة به تقريباً إنما وُوطَ والزم الإنسانية به وبمعاركه، ونتائجها. هذه النتائج بالرغم من خصيصها ومنعطفاتها الشاقة يمكن أن يصفها هو ذاته بالحصلة السلبية في معظمها. لكن ضرورتها هي أنها تحدث كما حدثت، أو أنها تقع مثلاً وقعت. ولا أحد يمكنه أن يغير منها شيئاً سواء رَفَضَها أو أَمْلَحَها: فهي مران الخروج من ما قبل تاريخ العقل إلى العقل. ولحظة الخروج أو وشوك الخروج هي التي تشكل سؤال المابعد.

حتى الحداثوية البعدية هي في لحظة وداع ذاتها. وكانت مهمتها أن تحقق تصفية حسابات الحدائث عبر قطيعاتها كلها. وقد أوشكت على إنجاز المهمة. وهي تقف الآن ليس في مواجهة التخوم، بل تقف فوق أطرافها الأخيرة، لتنتظر إلى ما وراء التخوم التي شكلت مواقف المشروع الثقافي الغربي عبر رحلة الألفين. كما لو أن منعطف الألف الثالث هو عصر القطيعة المطلقة. فالمتطوع ينتقل، يتزاح من الواحد والواحدة ليحقق سلبية في كونه الحد الذي يقطع كلياً مع كل ما سبقه، ويتزور على شفا المابعد، هذا الفراغ الذي لا يكاد يكون فراغاً من أي شيء. بل هو ما ينتظره العقل على ركام كل الواحديات والثنائيات، ومعارك الاقتعة ودماء ما قبل التاريخ بفعل قواه ذاتها.

لقد نجحت إذن فلسفة الاختلاف في ألا تجعل من نفسها مذهباً وألا تدخل الأكاديميات والمتاحف. وحافظت على استقلالية سؤاها. فضلت أن تجوب به شوارع المدينة. ولا أن تترفع على مقاعد الشرف في أرقى مسرح، حتى مسرحها الخاص. وأعدت بذلك الفلسفة سقراطية حقاً ومشائية، من حيث الحركة لا من حيث الحوار والقول، وسفسطائية كأصل سقراط نفسه قبل أن يغدو أفلاطونياً وأرسطياً.

ولأن الحداثوية البعدية تحاذر من أن تصبح مطلقاً فلقد تكلمت مع ذاتها مختلفة، وكتبت نصوصها متغيرة. وجعلت أقوالها دائماً حكايات ناقصة على السنة فلاسفتها وكتابها وفنائها أنفسهم. إنتشلت السلمي من سكونيته، وعلمته كيف يخترق الإيجابيات، ويتقرر رؤوس اليقينيات، ويفتح دائماً نوافذ مغلقة. ويقول للشمس كل صباح إنك مختلفة وجديدة ولا تشبهين نفسك أبداً. وإن عدم التماثل مع الذات الذي ثبت بعد انقضاء العصور الكلاسيكية ودخول اللغة كعامل تكوين للثقافة، للنص - وليس للمعرفة فحسب، وليس كعامل تصوير أو تمثيل أو نقل لها - إن عدم التماثل مع الذات والعجز عن تحقيقه ميتالوجياً، ثم تيولوجياً، ثم تمثلياً، أفصح المجال قسراً إلى مفهوم جديد في: عودة ذات النفس Le Même مختلفة دائماً. أي إنه تضاؤل أو انسحاب نظرية الذات ليوصل مكانها مفهوم للفرد، أو أفهوم للفرد بدون مفهوم. وهذا الأفهوم يعني إعادة تشغيل كل الخطابات التي كان ينفي بعضها بعضاً، تشغيلها ضمن أرضية

مواقعية تجاورية؛ سواء كان منها خطاب العلم وصياغته الرياضية، أو خطاب الإبداع وصياغته الفكرية والفنية اللامتناهية، وخطاب الجسد وصياغاته الرغائية والإيتكية، وخطاب السياسي وصياغاته المجتمعية والتقنية. فهذه الممكنات الموثقة / Les compossibles / كما دعاها باديو، تمارس أدوارها في وضع التاريخ الجديد للفلسفة. إنها عتبات المابعد. والأهمّكر به بعد. وهي التي تعيد كل شيء إلى مشاهد الطبيعية. تعيد مواقعية الفرد من مجتمعيته دون حاجة إلى كل أساطير التسالب بين الأقطاب والتنافي التبادل، والصراعات الوهمية غير المجدية بين الأقطاب المخترعة والمضخمة والمضللة.

فالعقل يصير هو النقد الخالص، باعتباره يردف إنتاجه ويصاحبه دائماً، لا يعلو فوقه، ولا يتخلى عنه. وقراءة العقل صارت تعني اكتشاف جاهزية الملفوظ والمفعول من حيث إنه فاعل دائماً، ولا ينتهي فعله. فلم يعد يخفى العقل عدم تجانسه لا مع ذاته، ولا مع موضوع فعله. إنه التقى أخيراً بمنطق المواقعية رداً على / وحصيلته لكل منطقيات التمدجيات والصنميات السابقة. ومنطق المواقعية ليس تجسيدا للمزاجية، لكنه إقرار ببساطة المعطى واختلافه في آن. والتشوير لا يلحق الكثيف والمعتم فحسب، بل يجاور المنبر حتى يظل منيراً حقاً. والفكر العلمي الموصوف حديثاً بالكارثي، ليس هو كذلك إلا لأنه يقدم أنظمة معرفية غير نهائية عن عالم غير كامل دائماً. ثمة حاجة إلى وضع الاستنفار دائماً لمواجهة لكشوف كل يوم. لأن المكتشف لا يهدأ أبداً. وإن انهيار الأنظمة المعرفية القائمة هو حادث مألوف وعادي. وإنه لا يحل الكارثة إلا في كل ما يعانيه. إن له قدرة دائماً على الإبطال، وإحلال عدم الجدوى؛ وتحويل المختبرات المستهلكة ذاتها إلى متاحف، وليس مجرد حصائليها ومواسمها المنقرضة.



ولقد اخترنا نحن في هذا الكتاب، أن نقرأ العقل الغربي كما قرأ هو ذاته، وكما عرف هو خصائصه واعترف هو بشطحاته وسفقاته. أن نقرأ نقده هو لأنظمتة المعرفية ونتائجاته المتتابعة، ثم تحولاته عنها، والزياحات الانعطافية. وأن نقرأ نقده لنقده، وحدائثه المتناهي عندما تغفو على آثار حدائثه اللامتناهي، وصولاً إلى ساعة العقل الأخيرة، عندما يواجه نفسه أخيراً عارياً من كل مخترعاته السابقة، متوازناً ومتواضعاً، وعائداً بيسر ولذة إلى مواقعيته الأصلية في جسد فرد، قبل أن يكون في رأس ← الإنسان.

هل كنا نعرف العقل الغربي حقاً، نحن العرب، وكل الحضارات الأخرى المنفية من خطاب المشروع الثقافي الغربي، والتي كانت مع ذلك ساحاً لبطلاناته الدونكيشوتية، وفرصاً ومناسبات لثرواته وحروب، وفتوحاته العلمية، كما الاستعمارية. لقد حاربناه نحن كذلك بدورنا لكن دون أن نكسب منه لا ثروة ولا استعماراً معاكساً. بل فزنا منه بإعادة إنتاج لعزلتنا. وسميناهها استقلالاً. في حين كان الغرب يفرّج العالم كله. يستولي علينا عبر انهيارنا بما هو فيه مختلف عناً، في أشيائه وألاعيه وتقنياته. كل ذلك ودون أن نعرف فيه سرّ قوته الحقيقية، ولا أن نقرب من نار بروميثوس، تلك التي أمّدت به بخلود الفئتين بعد كل مصارعه.

عرفنا في المشروع الثقافي الغربي ذلك ← الآخر، المهدّد والمتفوّق والتجبر وحتى الشيطاني، وشتننا فيه كل خطابه. وتقولنا ونصننا وأسننا ودوننا خطابات وخطابات حتى نكون خارج

خطابه. وحتى نجعل من أنفسنا نحن ذلك الآخر الذي لا يعرفه هو فينا، ولا يقدر علينا من خلاله. ولكن الآخر الجديد الذي كنا، ولا نزال، متورطين في اختلاعه والباسه لذاتنا مقابل ذلك — الآخر، الأصلي — وربما الحقيقي — الجالس في مواقيعته المتمكن من مكانه، هذا الآخر كان هو كذلك من صنع الأول! والآخر المختلق يحاول عبثاً أن يكون الند والمزاحم والباحث عن ذات المكان الذي يشغله. لكنه لم يدر أن أخرويته هذه من صنع الأول، وأن رهانه ليس سوى تبني أمرية الأول، والاندماج في لعبته الأصلية، تلك التي صورها واخترعها، واستهوى الآخر إلى دخولها، ليقع في فخها طوعاً وإرادة. فالآخر يصير مختلفاً، بصورة مضاعفة. إذ حين يُصوّر له أنه بإمكانه أن يجعل نده آخر بالنسبة له، هو ذاته، برّده بضاعة الند إليه معكوسة ومقلوبة، إنما يفرض على نفسه بذلك غودج العبد الذي يمثل السيد في عبوديته، فيضاعف من عبوديته مرتين باسم السيد، وباسمه هو نفسه. وبهذا يصير الآخر — أي الأول والند الأصلي — مفارقاً ذاته، وواقعاً في مواقيعته الآخر — الذي هو الثاني، ومن يريد أن يكون الأول — لكن دون أن يكون هو ذاته حقاً، بل هو من اختراع هذا الذي اعتقد أنه يتصيده. فاختطاه مرتين: عندما كان الآخر على مرمى منه، وحين صار مختلفاً في مرآته، ليس حسب صورته هو بالذات، بل على صورة حامل المرأة نفسه.

فالمختلق غير ذي موضوع، سوى أنه يحدّد مخترعه، ويعيد قسمته، وهو في عزله تلك، قسّمين جديدين.

تلك معركة مستمرة من جملة معارك التأسيس التي يورط الفكر العربي نفسه بها كل يوم مع الطواحين، وليس مع الفرسان الحقيقيين، لأن سؤال التأسيس محجوب ومؤجل وراء الأسئلة الأخرى التي هي من الدرجة الثانية والثالثة، المحتلة لكل مواقيعه التأسيس، عندما قد يقوم ولا يقوم. فكان يقع التأسيس دائماً خارج موضوعه، كما يقع خارج مواقع الآخرين التي يشن عليها معارك الطواحين. فإين تلك الأرض التي يجري في صخرها وترابه خفر الأسس. وهل كان من الضروري أن تختلق الأرض من أجل نيات طيبة في إرادة التأسيس.

إرادة التأسيس مشغولة إما بالحذف والاستبعاد، أو بالاختلاق. وتلك لعبة من مخلفات الإسقاط الغربي على الآخر الذي جلا عن أرضه، ولم يجل عن عقله، بل تركه مكبلاً بأفوات وألاعيب أثرية مما كان يستخدمها الغربي ضد ذاته ليمنع وقوع القطيعات الإرسيمية في صلب بنيته المعرفية. ومن هذه الالاعيب / المخلفات: ثنائية الذات / الآخر. أي ونعم التأسيس في المختلق وليس في — المختلف. والرحلة طويلة وشاسعة بين الموقعين. عبرها كانت تقوم أنصاف، منها: التلفيق، التزائي: والمهم أن يبقى التأسيس خارج — أرضه، وأن يبقى العقل خارج — موضوعه، بل الموضوع إطلاقاً.

وأما المشروع الثقافي الغربي فقد ظل في جزر أمين من كل الطفيلين، والمستطلعين السذج، والمتسكعين على أبواب أشباه المفاهيم، وبقايا الموائد، وفضلات الأزمنة والقطائع والمذاهب. وكان التعامل مع الأصداء والأشباح والشائعات بديلاً مستحقلاً وجائراً وغريباً، عن قراءة المشروع الثقافي الغربي في ذاته. وكان تجار هذا النوع من التعامل مع الأصداء والشائعات ومروجيه يجرمون على أنفسهم وأتباعهم الكشف عن الأصول، ومواجهة الجغرافية العقلية، باسم

مواطنة الجغرافية المكانية. وكان الخلط بين الجغرافيتين تأسيساً دائماً للعزلة وليس للاستقلال. لتجوية الغياب، وليس لمواطنة الحضور. فلماذا لا يكون الغرب سعيداً ما دام يمتلك نأزّه وحده، في حين أن «الآخرين حرّموا على أنفسهم، وفضلوا العيش في الصقيع والزمهرير.

مع ذلك فالنار لا يمكن احتباسها طويلاً، وحتى تبقى متقدةً لابدّ من مزيد في الحر والنور والمساحة. والغرب احتفظ بكنزّه نفسه عصوراً. حتى يحميه غزا كل الآخرين. وعندما انتهى عصر الغزو صار الغرب سائحاً خارج حدوده بإرادته أو بالرغم منها. وفي لحظة اكتمال نقد النقد تحتاح الجغرافية العقلية كل الجغرافيات المكانية. ويصير العالم داخلاً في أمكنته وزواياه ومعتزلاته كلها. يترامى لنفسه فيها كثيراً ومتعدداً وذا ألّب وجه ووجه. فالتأسيس - في - المختلف ليس لحظة الثقافة العربية فحسب، بل هي لحظة كل ثقافة راهنة قادرة على فهم إيقاع التاريخ المعاصر. وبراءة الصيرورة ليست دعوة نيتشوية في الفراغ منذ نهاية القرن الماضي، لكنها رؤية المستقبل الآتي اليوم، من أجل أن تنطلق في نوع من «شيوعية الفكر، وليس شيوعية الأرض والمُلْك. إنها المجتمعية التي تجمع المستقلين والأحرار، ولا تكون تمييزاً أو استيعاباً أو كليانية.

فليس الغرب هو الذي يتصر اليوم إزاء انهيار الشيوعية الكليانية. بل العكس هو الصحيح، فهو الذي ينجس بذلك كل مبررات وأيديته السياسية والعسكرية والاستراتيجية. فأفكاره في الحداثة ترعرعت في أرضه، وأبنت وغيرت في أرض عدوه. ويبقى أن تتابع التغيير في بنية المركب الاقتصادي السياسي الذي يتحكّم في المايكروال يومي بأوطان الغرب نفسه. ولعلّ شعوب الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية هي التي تقطف أهم الثمار من سقوط جدران معتقلاتها من حولها.

الوقت إذن هو وقت «براءة الصيرورة» في كل مكان. ويكاد الجميع يستنزع نصيبه من نار بروميثيوس. إذ إن المعرفة اليوم لم تعد موضوع النقد، صارت هي النقد. وهي أن يعرف العقل مختلفاً، وأن يفكر الفكر ما فوق مبدأ الهوية، وصنوه الإيديولوجي والأخلاقي: مبدأ التماثل. وأعمق رؤية للهوية الحداثوية هي هوية الصدفة، وصدفة الهوية. وبالتالي يبطل استبداد ذاتي ب: فردي. ويكون وجود فردي فرصة لوجود غيري كذلك، وليس إعاقة وسلباً مستقبلاً. ومن هنا فإن المشروع الثقافي العربي لا يقوم بنقض وتجاهل المشروع الغربي القائم، ولا باختلاق معارك أخرى مع استغرافية واستهلاكية. فنحن كنا لا نعرف حقاً ما هو المشروع الثقافي الغربي، لا نقرأه. وإذا قرأنا بعضه لا نفهمه كلّ. والجانب العدواني الخارجاني منه حجب عنا رؤيته من داخله، وأوقعنا دائماً في ثنائية التخاص من ذاتنا ومن ذاته في آن معاً. حتى شغلنا هذا الخارج عن افتقاد كل منا لمواقفته الأصلية بالنسبة للآخر. إنه الأدلوجي المعرفي الذي يخوض كل المعارك الدونكيشوتية بيننا، بالنيابة عنا، وقسراً عن الشرع معاً.

لذلك كان فكر التأسيس في مشروعنا يشتغل في ذات الأسس المتهاكة السابقة. وظل التأسيس لا يبرح الإرادة. وعندما يبرحها قليلاً فإنه يخرج إلى معارك طواحين الهواء. ذلك أنه في دعوته للاختيار الاستبدادية ما بين الذات والآخر، كان يقع الاختيار دائماً على «الثالث المرفوع» بين قرني الثنائية الزيفة. وهذا الثالث المرفوع احتلته دائماً ثنائية صنمية أخرى هي معرفتي المؤذجة عن الآخر. ومعرفته المؤذجة عني. إن قشع هذه المشرحة المتفعله يتطلب استحضار

الممثلين الأصليين. وإذا كان يتعدّى حتى الآن حضورَي الشخصي كما أنا، فلنشرع على الأقل في فهم الآخر ذي الحضور المكتسح لخشية المسرح اليومي كله: أن نترك من هو، ولماذا هو كذلك، وكيف يفكر ويجي ويعمل ما وراء عدوانيته. وأن نسأل عن عدوانيته تلك أخيراً، إن كانت هي كذلك حقاً، أو أنها تعبير مقلوب عن ضعف الآخر ولامواقفيتها أصلاً مقابلًا ومواجهاً له.

صحيح أن غرور هذا - الآخر كان يجعله يدعي أن تجاربه مع عقله وإيديولوجياته إنما هي دروس تعطى لكل الآخرين كذلك. لكن تلقين هذه الدروس احتكرته دائماً خطابات وأجهزة مضادة للدرس والرسالة. كانت صيرورة البث والإيصال والتلقين غير بريئة. فتحول الصيرورة إلى نمذجة. تتكلس فيها. والنمذجة تفرض ولا تسأل، تطالب ولا تحاور. والوقوع في أسر النمذجة كان أسهل على مقصودها: إذ يسقط ضحية، ولا يتشخص نذراً. بذلك كانت الضحية تتعلق بكل أسباب علّتها كضحية. وتجدد إنتاج هذه الأسباب. وهي تعتقد أو تحسب أنها تشكل القطيعة الحداثوية. فكان التأسيس إذن التصاقاً أشد بالأسس السابقة المتهالكة، يعبر عن افتقاد متكرر مستعمل للجهازية والمواقفية معاً. أي أن التأسيس يجري خارج - الموضوع. لا يبرح مسافة إرادة التأسيس إلى - التأسيس. وكان الأسهل دائماً هو الاختلاق. فبتم بذلك اختراع دينامية ظاهريّة في حركة استبدال صراعي موهوم، بين المشكلة في تكرار المعهود، أو المشكلة مع المجلوب، واستمارته. فكانت المشكلة سلسلة عمليات متخفية خالصة لا حياة فيها تفجر صيرورة. ولا صيرورة حقيقية قادرة على دفع تلويثها وقولبتها، واستفاد براءتها من أشكال الموهومات والنمذجيات التكبالية عليها من متحفّي الأمس أو العصر الآخر الغريب والبعيد.

هل نحن حقاً واصلون مع رحلة المشكلة إلى نهاية إنتاجاتها العنيفة. هل حان وقت المباحة حقاً، وكيف؟ نقول إن المشاقفة آتية. ولكن ألم تخترق المشاقفة فيما مضى، حصون المشكلة، وتحدث فيها تقوياً وتخروفاً. ومع ذلك كانت عواصف الرمال الممهودة تملأ الخروق قبل أن تصير صدوعاً، والصدوع انخيارات. كان الترميم والترقيع والتسوية، والرقص على حبل النقائق والتنقل بينها يبطل مقدمات الزلزال. مؤجلاً حينه كلياً حان. فما حلت ساعة للقطيعة المنتظرة، أو أية قطيعة. لم يكن ثمة تنوير ما كيما يعاد - تنويره. وكان الأفهم لا يبرح خطأ نصيف الليل. يقع كله في منطقة الليل، ولا يثبت منه شيء إلى سطح النور. ذلك أن المشاقفة تفرض وجود الثقافات المتحاورّة أولاً في أوعيتها الدموية، حتى يمكن أن يرى بعضها بعضاً، وأن تحدث الحياة نفسها عبر أبنائها الأحياء. فهل ثمة مقرّ حقاً من أن يأتي العقل العربي نفسه غير ما يأتي به العقل الغربي نفسه كذلك. وماذا تعني المشاقفة حقاً إن لم يأت الثقافيون ديار بعضهم، يتعارفون شرط أن يحضر اللقاء هؤلاء الموصوفون فعلاً كونهم - ثقافيين. وكيف إذن يمكن اللقاء حقاً إن جاءه ثقافيون وسواهم في آن، القادرون.

لم يعد المشروع الثقافي الغربي مُلك نفسه. صار سائحاً في البراري، غريباً متجولاً بين غرائبها. لكنه ليس مستباحاً ولا مباحاً. ومع ذلك فإن خصوصيته تكاد تصير الاختصاصية، أما الآخرون فهم الذين يشتبون بأسمائهم حتى لو لم تعد لهم أجسامهم. ومع ذلك ينتصب سؤال: وماذا بعد.

المدخل

في السؤال العربي للفلسفة

يستطيع سؤال الفلسفة أن يكون فلسفياً . لا يقع خارجها . لكنه حين يسألها يضع نفسه على مسافة منها لكي يمكنه أن يتجول في ملكيتها كلها لحظة أن يصير السؤال نوعاً من الجواب المستقبلي لفعل الجواب . فالسؤال العادي يملك ثمة معرفة عن موضوعه . ولذلك قيل إنك لا تبحث عن شيء إلا لأنك تجده . أما السؤال الفلسفي فإنه قد يبدو على العكس . إذ إنه هو لا يسأل لأنه يجد ، بل لأنه لا - يجد فإنه يسأل . إنه السؤال الذي يشرع في الوجود ما إن يفقد ذاته أولاً قبل أن يفقد موضوعه . فأن يكون هناك سؤال بَدَلْ ألا يكون شيء ذلك هو ما يؤسس للسؤال كينونته أولاً .

لكن سؤال الفلسفة يفترض كينونة للفلسفة قبل أن يشرع في فعله ويكون هو الفاعل (L'actant) . هناك الفلسفة . وهناك الفلسفات . وليس من الضروري أن تكون الأولى مسؤولة عن الأخرى . قد تزدهم الفلسفات على أبواب الفلسفة . لكن قليلها من يدخل ، أو من يُسمع له بالدخول . وهكذا فكل فلسفة بدون /ال/ التعريف ، هي مشروع تفكير في الـ - فلسفة . لكن الفلسفة ذاتها تقع دائماً على الطرف الآخر من حقل المشروع . لذلك يظل السؤال أقرب إلى كينونتها من كل الايديولوجيات والمذاهب الجاهزة .

هيدغر كما نعلم يقول : تبدأ الفلسفة مع السؤال . ولكن فعل : بدأ يفترض إن إيجاد نقطة ما ، تكون هي البدء أو البداية . وما يبدأ لا بد أنه قد صار كائناً - من - قبل . فالسؤال يفترض ذاته قائماً ما إن تنطق به اللغة . وكذلك يتعدم السؤال إن لم يقله خطاب معين . صحيح أن دلالات اللغة يحيل بعضها إلى البعض الآخر دائماً وبصورة عود دائري ، كالعود الأبدي النيتشوي ، إلا أن السؤال ينحط مشكله البداية ، ليحفل من نفسه لحظة البدء ذاتها . أي بمعنى أنه ما إن يبتق السؤال حتى يبتق معه ما يسأل عنه . لذلك اعتبر السؤال في تاريخ الفلسفات أنه يعين موضوعه ، أنه يفترض له ثمة كياناً (Entité) ، وأنه ما إن يشرع في الكلام عنه حتى يحوله إلى مشروع كائن (Etant) . لكن أي كائن هذا . إنه لا يستطيع أن يبرح حيز السؤال الذي إن كف عن فعله كسؤال ، عن تحقيقه الدائم كسؤال ، فقد موضوعه حيزه ذاك . ذلك هو الجواب الذي لا يمكنه أن يعيش أبداً لحظة واحدة خارج سؤاله ، أو على مسافة منه .

سؤال الفلسفة ، هو إذن من نوع ذلك التساؤل الذي يكون جوابه بقدر ما يكون هو . وذلك

هو الفارق بين سؤال عن شيء، كالماء - فإن له جواباً محدداً وموجوداً كله في معادلة كيميائية معروفة - وسؤال الفلسفة، فإنه ليس بذي موضوع محدد أصلاً. ولذلك فهو كلما نجح في بلورة جواب، أي وضع حدٍ وحدود، رأى نفسه مضطراً لنسفه، حتى يظل متابعاً لمسألته كيما يظل له موضوع يتابعه هو الآخر، ولا يكون موضوعاً في الآن ذاته، باعتبار أنه ليس ثمة موضوع بدون حدود. وسؤال الفلسفة ينصب على مثل هذا الموضوع.

فالفلسفة هي التي تملك السؤال الذي يظل له جواب منفتح أبداً أمامه. ما إن يُثار السؤال في ديارها حتى يصير كل شيء قابلاً لتجاوز هويته. وليس التجاوز هنا بمعنى أن يغادر الشيء نفسه أو موطنه الأصلي، ولكن أن يصير هذا الموطن بمثابة النفي الموقت أو الدائم. والمشكلة بالنسبة للفلسفة أنها ليست كلها سؤالاً. بل إنها تدعي أحياناً كثيرة أنها وحدها المخولة إعطاء الأجوبة. وهي قد لا تدعي احتكاراً للسؤال إنما تدعي ذلك، أي احتكاراً للجواب أو الأجوبة. لأنها ربما اعتزت بذاتها أنها قد نصير أحياناً بمثابة الملجأ. وقد كانت الفلسفات الكثيرة التي وقفت على أبوابها، ودخلتها بعضها، إنما تدعي ليس حقاً إثارة المشكلات الأساسية، بل أكثر من ذلك فإنها تمنح أيقونات اليقين لمن يتخيل أنه واجد في السؤال الفلسفي ما يستجيب لقلقه، وما يجبره من مشقة الحيرة، وما يكسبه ثمة أماناً من نفسه أو عقله بالأحرى.

لكن الوقوف على أبواب الفلسفة لا يعني دخولها، ولا تجاهلها. بل إنه يؤسس الموقع البدئي الذي يكون فيه طالب المعرفة لا يميز بعد بين سؤال الفلسفة، وسؤاله هو للفلسفة. وقد يظل هذا التمييز مفقوداً في مستقبل طلب المعرفة، ولا نجاة من أفخاخه. بل ربما كان عدم التمييز هو المطلوب شرط أن يظل الحارث، أو من هو على درب المعرفة، واعياً من غير تبس ما يمكن أن يجعل من تساؤله بحثاً عن يقين مفقود، أو أنه محاولة للتحرر من اليقينية أصلاً.

قد يقال إن المسألة التي تمتلك جوابها لم يعد لها انتهاء للفلسفة، وإنما غدت من مملكة العلم. أما الفلسفة فكانها اختصت بذلك النوع من الأسئلة المفتقرة إلى أجوبتها. ومن هنا كان رأي البعض في الفلسفة أنها ناقلة ولا حاجة إليها. ولذات السبب كذلك وهي أنها مفتقرة إلى الأجوبة، تمسك بها ليس الفلاسفة فقط، بل كل عقل لا يقنع بالعارف الجاهزة والمبدولة. ومع ذلك يجب ألا يجعلنا هذا الموقف نعتبر أن الفلسفة لا تتوجه إلا إلى المشكلات المستعصية على الحلول العلمية أو المنطقية أو الأيديولوجية. بل إن الإنسان العادي هو الفيلسوف الطبيعي. هو الذي لا يكف عن الدهشة والاندهاش من منظر العالم أمامه. إنه قادر على إلقاء ذلك السؤال اليوناني القديم: لماذا هذا العالم وليس سواه، لماذا هذا الكون يكون أو لا يكون.

لكن بساطة الإنسان العادي ليست هي الساذجة.. وكل معرفة هدفها في النهاية بلوغ نوع من بساطة اليقين. واليقين لا مقياس له فيها لا يمكن أن يقاس أصلاً. والمهم أن يأتي الوعي إلى الأشياء وكأنه يدخل السر، يسقط في المجهول، تتلفقه الهوة الكامنة تحت كل ركيزة. ولذلك تعصم الفلسفة الرصينة بموقع السؤال. وهي عندما تدأب على طرحه فإنها لا تكرر المكرور، ولكنها تستعيد المختلف في كل آن. ذلك أن سؤالها يستشعر السري في العلني، والبهيم في

المضيء، والقلق في الساكن، والغريب في المألوف. يرى المهو في الذروة، والضحو في الصحو. ليس هو عاشق النقيض والتناقض، ولا مخترع الغريب والمدهش. لكن طبيعة الأشياء أنها لا تتشابه حقاً مهما تشابهت. ولذلك مهما تقدمت معرفتها، فإنها لا يمكن أن تأتي بالمعادل العقلي الموازي لها. حتى قوانين الرياضة والفيزياء فإنها ليست ضرورية إلا ضمن أنظمتها المعرفية، المتعارف عليها، والمفترضة لها ثمة ضرورة إجرائية.

والحقيقة، فإن النظام المعرفي من مهمته الأصلية أنه يخلق دارة السؤال، ويختمه، مفترضاً في ذاته كونه المرجع لذاته وما يفرزه من (معارف) تركز إليه. لكن المشكلة تبدأ ما إن يكتشف السؤال الفلسفي الفارق النوعي بين المرجع الإجرائي، والمرجع الآخر الغيب، الذي لا يظهر، ولا يُراد له الظهور. لذلك يفرق الخطاب الثقافي السائد، في مجالاته العلمية والعقائدية والنمطية الاجتماعية، تحت دارات الأنظمة المعرفية الإجرائية التي تترجم جميعها نظاماً إيديولوجياً شاملاً يبيي شمولية الخطاب الثقافي السائد.

لا يتكوّن الخطاب الثقافي السائد أساساً إلا من شبكة الحلول. يستخدم من اللغة جانبها الأمرّي. ويستعمل المجتمعية في دعم مذبذبة علاقات إجتماعية معينة. فهو يطرد السؤال أو يدجنه، يُنزله إلى حقول معرفية منتظمة مقدماً، ومأمونة الجهات والحدود. إنها الأنظمة التي لا هوة وراء ظواهرها، ولا أسرار في معطياتها المعرفية، ولا ضلال أو انحراف في معلوماتها.

الخطاب الثقافي السائد يسمي مكروياته بدائل، وإجراءاته اختيارات، وقسريته الإيديولوجية يسميها ضرورات منطقية كليانية وواجبة الوجود. وهنا ليس السؤال معصية، ولكنه مُصادِر أصلاً لحساب أنظمة الأجوبة الجاهزة المتوافرة في كل مكان، والمحاصرة لحواس الإنسان في ساحة وعيه ولاوعيه في آن معاً.

ومن الملاحظ في المشروع الثقافي الغربي أنه كلما تقدم العلم وزادت سيطرة التقنية على كل شيء اشتدت الحاجة إلى الفلسفة، وعاد سؤاها يتصدّر بقية الأسئلة. ليس ذلك أمراً عجيباً إلا بالنسبة للذين كانوا يعتقدون مع التطورات الأولى للتقنية أن الفلسفة صائرة إلى الزوال، وأنها ربما أصبحت أركيولوجيا لما قبل تاريخ العلم. في حين أن ازدهار الفلسفة في هذا العصر، ليس فقط في جناحها المتصل بالابستمولوجيا العلمية، ولكن في ساحاتها الكينونية والأنطولوجية الأصلية، إنما يكاد يعيدنا إلى جو اللحظة الثقافية اليونانية. ليس ذلك إلا لأن المشروع الثقافي الغربي نفسه يقع ثانية في معاناة شاقة لنسيان الكينونة. يكفي أن تكون الفلسفة المعاصرة هيدغرية - داخل الخطاب الهيدغري أو على هوامشه أو في دوائر نقائضه - حتى يمكن القول إن المشروع الثقافي الغربي يسقط في الانفصام، يؤنّب وجدانه لأنه يحس أنه يفقد الكينونة. وإحساسه هذا كان دليلاً هيدغرياً مباشرة أو بصورة غير مباشرة.



كادت الفلسفة قبل هيدغر أن تنسى. أنها تنسى الكينونة. وفي اللحظة الهيدغرية صارت في موقف العارف لنسيانه، المُتَرَبِّخِيته. لذلك يتحرر سؤال الفلسفة في هذا العصر حتى من كل أوجوته السابقة. يرفع عنه ثقل الميراث الفلسفي، ليعيد اتصاله بالتراث، بجمل الكينونة الذي

يحملة هو وليس العكس (أي التراث). هذا لا يعني أن يتخلل سؤال الفلسفة عن ذاكرته، بل أن يعيد التمييز بين تاريخ للفكر وتاريخ للأفكار. قد يشهد الثاني للأول، وقد يخفي وجهه أحياناً ويفرض عليه التزوير والأفئدة. فيحتكر المنتج الانتاج ويمنع فعاليته، ويدّعي لنفسه دوره. اليس من المدهش حقاً أن يكتب هيدغر آلاف الصفحات وعبر عشرات من السنوات عن نسيان الكينونة. كان سؤاله عن الكينونة يعيد التذكير بنسيانها. والكلام عن النسيان هل يستحضر موضوعه حقاً، أم يذكر بفعالية النسيان فحسب.

ومع ذلك، إذا كان سؤال الفلسفة قد اكتشف رأس جسر للحل، وهو أن ثمة نسياناً للكينونة، فإن ذلك يعني تحقق مشروع جواب على الأقل. فانت عندما تسأل سؤالاً للفلسفة فإنك تدري بعد هيدغر أو معه أن الفلسفة هي هذا السؤال بالذات، وأن الفلسفة لا تستطيع أن تسأل / أو تطرح على نفسها السؤال، إن لم تكن في ذات الوقت تفتقد ما تريد أن تسأله، أي بالأحرى تفتقد وجودها بالذات.

قد تكون الفلسفة هي في النهاية هذه الكينونة الضائعة والتي نبحث عنها جميعاً. قد لا يكون ثمة فارق بين سؤال الفلسفة وسؤال الكينونة. إذ يمكن لهيدغر أن يقول لنا في جوهر درسه كله، إنه لكي يمكن أن نطرح سؤال الكينونة، فلا بد لنا أن نطرح سؤال الفلسفة في ذات الوقت. ويمكن القول عكسياً كذلك: إذ إنه حتى نحقق موقفاً فلسفياً حقاً فإنه علينا أن نسأل سؤالاً الحقيقي الأصلي. ولن يكون ذلك إلا إذا اخترنا موقع الباحث أو الكائن الذي يدخل عن طريقه سؤال الكينونة إلى العالم. وهو هذا الإنسان الذي يعطيه هيدغر صبغة كينونية تحت مصطلح الدازين (Dasein).

غير أن الدازين منشغل بما يُفرض عليه أن يظل ما يعنيه كونه موجوداً - في - العالم. وكونه أنه عبر هذه الصيغة، فإنه يدخل أو يوجد الكينونة في الزمن. يجرها من العلو فوق العالم، كما أنه لا يتذللها في عوارض الحياة اليومية للدازين. فهل من السهل حقاً الاتصال بالكينونة إن كنا ألغينا طريق التولوجيا وميراث المثاليات، وفي الوقت ذاته لم نقع في أفخاخ الوضعية والتجريبية الساذجة. ذلك هو جهُّ هيدغر الدؤوب بالرغم من كل ما يتهم به البعض من إعلاء للفكر إلى درجة الاطلاعية، ومن غموض في الكينونة إلى درجة التأليه. فإن سؤال الكينونة يظل له استقلالاً. لأنه يستدعي الفلسفة ما وراء الفلسفات، وبالتالي يطلب الكينونة في ذاتها ما وراء الكينونات المتصورة أو المنتجة عبر تلك الفلسفات.

ذلك أن سؤال الفلسفة يجب أن نأتيه عن طريق مختلف، ومن دون تلك القنوات المألوفة والمبدولة، وألا لما كنا في حاجة إلى أي سؤال في الواقع إن كنا نقصد بلوغ الأجوبة التي توفرها تلك القنوات. فما يشير سؤال الفلسفة خارجها أو داخلها، هو نوع من استشعار منطقة اللامفكر به بقْد. وهي منطقة شاسعة لمن يصبر على استشعارها. يكتشف الصابر أن هذه المنطقة ليست مسورة بأسوار وحيطان عالية، بل هي مفتوحة فسيحة، لا حدود لها. وأن ما قيل عن الأسوار إنما كان من صنع خوفنا الطفولي من المجهول. فمن يسكن المدينة يخشى البرّية، لا يدري كيف يجول فيها، كيف يمكنه أن يقرّ ويستقر في منزل له من منازلها غير المبينة وغير المأهولة أو المسكونة

من قبل. فأنت تريد في البرية أو الغابة أن تبني بيتاً لم يُبنَ، لا يُبنى، وتسكن بيتاً لم يُسكن، لا يُسكن. ومع ذلك تظل تسعى أن تسكن المسكن، أن تنزل المنزل. طُوق في الغابة لا تؤدي إلى أي مكان، وأي مكان ليس وطناً لأحد. ومع ذلك فهو الهدف. وهناك الوطن. والمهم ألا ننسى السَّير نفسه. فالسير يقطع الأمكنة. والسؤال يخترق الأزمنة. إنه سهم متحرك. فهو زمني ومتزمن. ولا يمكنه أن يحدث إلا في زمن، وليس خارج الزمن. وبالتالي فإن زمنه كذلك مستقبلي. لأن السؤال يتوجه إلى الممكن. وليس ثمة ممكن إلا في المستقبل. كما يقول ديودورو ذلك الفيلسوف اليوناني المنسي. وحتى عندما يتوجه السؤال إلى الماضي أو بعض منه، فإنه يعيد قذفه إلى أفق مستقبلي، لأنه يفترض أنه لم يقدم بعدُ كل ما كان عليه أو ما كان يمكنه أن يقدمه. ليس ثمة ممكن في الماضي. والممكن لا يولد من مستحيل. وبالتالي يصير تقدم السؤال في الدرب صناعاً للدرب ذاته. إنه مضطر أن يعيد خلق ممكنيه كل خطوة. لأن الخطوة السابقة صارت مستحيلة. والخطوة التي تتحقق هنا والآن هي التي ممكنة ثم تضحى مستحيلة. فالمختلف لم يؤسس فكر الصيرورة يونانياً فحسب. لكنه وراء كل حادثة. إذ إنه هو فكر الممكن وحده.

لكن اكتشاف الممكن ليس من الضروري أن يكون دائماً ممكناً. كما أن تذكر نسيان الكينونة ليس عملاً ذاكرياً بالضرورة. والوقوع في حبالل المستحيل يظل أسهل من رؤية الممكن أو اختراعه. لذلك كانت الإيديولوجيا أقدم صناعة للعقل المجتمعي... لأنها تفترض تعاملاً إيديولوجياً معها، يجعل من الممكن (استحالة): التعايش مع المستحيل، وتحويله إلى خلقية أو أخلاقية، لأنها هي لغة الواجب - الوجود الذي يدعي أنه الممكن - الوجود دون أي أساس.

نعلم أن زينون في نقائضه المشهورة استند إلى أطروحة ديودورو حول الممكن الساكن في المستقبل، والمستحيل المستقر في الماضي، لكي يلغي المكان. استعان بمفهوم الزمان لالغاء الثقل أي نواة الحركة. ما دامت الخطوة الماضية أضحت مستحيلة، كيف يمكن الانتقال منها إلى الخطوة القادمة التي هي ممكنة زمنياً، لكنها تصير مستحيلة مكانياً. ولا شك أنه فيها بعد يستطيع أن يقول كارناب وكل حلقة فنيما إن دلالة الفراغ هي فراغ كذلك. وبالتالي فإن تفكيراً في اللامفكر به على طريقة هيدغر يمكن أن يغدو لا فكراً بكل بساطة. لكن الحلقة المفرغة هذه لا ينقذها من هوة اللاشيء إلا دخول الهندسة في صيرورة الزمان، أي عودتها إلى رياضة القذ. فالجبر مركب من الكوسمولوجيا والأنطولوجيا معاً. وبالتالي يمكن بعث أطروحة ديودورو ليُمد لنا طريقاً ممكناً بين السؤال ومستقبله الإمكان. وتصير أطروحة هيدغر عن الدازين قابلة للتعامل الفلسفي معها، لأنها هي التي تقدم الدازين باعتباره مصطلحاً حدثياً للمركب الكوسمولوجي - الأنطولوجي، فهو الكائن الذي عن طريقه يمكن للكينونة أن تدخل العالم، تصير فيه الكينونة مستقبل الدازين في العالم، تصير زمنه الآتي دائماً.

حتى لا نعود في هذا الحديث إلى التقنية الفلسفية ونستغرق في إغراءاتها اللفظية، فإننا نسترجع تشبُّثنا باصطلاحية السؤال وحرارتها الشعرية لأنها تحفظ لنا ثمة صلة تواصلية مع حيوية

اللسانية وليس مع لسانية الحيوية فحسب. فإن السؤال يُدخل المكانَ إلى الفكر، يجعله أمامه امتداد الزمان الآتي. يفترض السؤال أنه انتظار غير ساكن ولا مُستسكن، بل هو هُفَّةٌ ومُتَلَهْفٌ لما يمكن أن يؤديه انتظاره، لما سوف يحلُّ كمفاجأة. والانتظار مهما تنبأ بالآتي، فلا بد للآتي أن يأتيه بشكل ما مختلفاً. وإلا لو كان الانتظار يتوقع ما يأتيه لفارق لحظته اللسانية والحيوية، وغدا انتاجاً لما - يعلم: أنه - يمكنه: أن ينتجه.

والسؤال في التجربة اليومية للإنسان العادي هو استفهامٌ حول موضوع يستشعره السائل ولكن لا يدري ما هو. يسأل عن رجل: من هو ليعرفه، وعن شيء لم يره ليستطيع استخدامه. لكن السؤال الفلسفي يختلف هنا أيضاً عن السؤال العادي في كونه لا غايةً نفعية مباشرة له. ثم إن موضوع السؤال يظل طافحاً ما وراء حدوده، أي يصعب تعيينه أو تحجيسه. ثم إن كل إنسان يمكنه أن يطرح أهم الأسئلة الفلسفية دون أن يكون عارفاً بتاريخ الفلسفة ولا بتقنياتها وأفكارها وأجوبتها عن مثل أسئلته تلك. وهنا الفارق بين السؤال الفلسفي والسؤال العلمي كذلك. إذ يبدو هذا السؤال العلمي أنه غير ممكن طرحه إلا من خلال نصوصه وثقافته، أي أن يكون السائل منتبهاً إلى خطاب العلم المختص بموضوع سؤاله. قد يتلقى غير المختص جواباً، ولكنه لن يدخل سؤاله في صلب الخطاب العلمي.

من المهم هنا أن نعرف أن السؤال الفلسفي ليس حكرأً على الفلاسفة وحدهم. وأن ما يفعله هيدغر خاصة، وفي عصره كذلك ياسبرز، وما فعله هوسرل، هو أنه أو أنهم جميعاً يريدون إعادة العلاقة البريئة بين سؤال الفلسفة والحياة، أو الكينونة. ولذلك كان من حق كل عاقل أن يشرع في طرح أسئلته التي تقلقه وتكاد لم يُجب عليها أحدٌ من قبله. ذلك أنه بالرغم من شمولية السؤال الفلسفي فإن له قاعدة شخصانية وفردانية. وبالتالي فإن الأجوبة المتوقعة يريد أن يحصلها السائل كما لو كانت هي أجوبته الذاتية، اكتشافاته. ثمة معاناة ذاتية وسرية هنا في هذا السياق. إذ إن السؤال الفلسفي ليس معرفياً بمعنى الكلمة، ليس طلباً لمعرفة معينة يضيفها المرء إلى ذاكرته من المعلومات والمعارف الأخرى، بل طلباً لتلك الحقيقة التي تخصني أنا وحدي، كما يقول كيركغارد. ولو لم يكن هناك ذلك الالحاق والهَمُّ لأن يحصل السائل على تلك الحقيقة التي تخصه أو تبسه وحده، لما أمكن القول إن الحقيقة الفلسفية هي حقيقة وجود، إنها ما يمكن أن نحقق لصاحب السؤال ما يحس أنه يعادل كينونته.

لذلك جعل هيدغر سؤال الفلسفة هو وقوف على باب الكينونة، ومحاولة قرّعه والضرب عليه. فليس الاستطلاع وحده، ولا حب المعرفة هو الدافع والمحرض هنا. ولكنه أمر أعمق وأشمل وأعظم التحاماً بصميم الذات. إنه السؤال الذي يتوقف على جوابه اختلاف الكينونة ذاتها كلياً طرَحَ عليها الكائن السؤال الذي يؤسس صلةً مشروعة للكائن بها.

من هنا يكون انزياح السؤال أو منعه أو استبعاده قد يساوي منعه الموجود عن تحقيق وجوده. فيبدو خطر اللغات الأمرة المكوّنة كالإيديولوجيات حين تحاصر العقل بالأجوبة السابقة عن أسئلتها بذاتها. هنا استباق وإجهاض متعمد لمولد السؤال، وبالتالي القضاء على إمكانية امتداد جسري بين الكائن والكينونة. وإذا ما اتعلم ذلك الجسر أو انهار كيف يستطيع الكائن أن يستمر

بدون كينونة. كيف يستطيع العربي المنوع من السؤال والمستعبد من قبل الخطاب الايديولوجي السائد أن يحس له ثمة كياناً!!

قد يمكن للإنسان أن يوجد ككل الأشياء الأخرى في الطبيعة؛ ولكن أن يكون، فذلك يتطلب تجربة أخرى يصير فيها الكائن لا يعيش مجرد عيش في الزمان، ولكن يعيش الزمان، لا يوجد - في - الكينونة ولكنه يوجد الكينونة. ليست المسألة انعدام المسافة بين الحدين، ولا أن يحلّ الحد مكان الآخر. ولكن هي عاولة فردنة الكينونة، وكونه الفرد.

فليست معرفة الأشياء أو الاتصال بتقنية العالم كما هو أو كما هو موضوع ومُعَاد انتاجه من خلال الحيز الاقتصادي الصناعي العمراني، ليست هذه المعرفة هي التي يمكن أن تحقق لحظة القطيعة المنشودة بين الكائن الموجود أياً وجود، العاشق في الزمان، ولا يعيش الزمان، وبين الكائن الذي يكون، الذي يعي على الأقل أنه ينسب الكينونة. فإذا كان هيدغر سعى كل جهده لجعل إنسان المشروع الثقافي الغربي يذكر - أنه - ينسب - الكينونة، فإن المسألة بالنسبة للمشروع الثقافي العربي أن إنسانه لا يكاد يشعر بضرورة هذه المشكلة أصلاً. هناك حالة من العيش في - الزمان، أو تحت - الزمان، تحصر هم السؤال في دائرة استطلاع الحياة اليومية وتفصيلها العيشية الضاغطة. أما أن يعيش الكائن الزمان، فلا بد أن تنتهي قبل كل شيء علاقة التبعية بين الحدين، سواء كانت تبعية الأول للثاني أو بالعكس. إذ إنه في صيغة: الكائن يعيش في - الزمان أو بالأحرى: تحت - الزمان، لا يتبع الكائن الزمان فحسب أو يخضع له، بل كذلك ثمة خضوع وتبعية من الزمان لذلك الكائن. لأنه حتى ينوء الكائن بحمل الزمان، حتى يرضخ له ولاحكامه، ويصير أقداراً محتومة، معنى ذلك أن الزمان في حيز ذاته صار خاضعاً لزمان آخر، هو زمان الأشياء المحتومة والمقورة. هو زمان ذلك الكائن الذي لم يعد باستطاعته، أو أنه لا يريد، أن يكشف في زمان الأشياء لحظته الانسانية الخاصة.

فليس ثمة كينونة بدون كائن، كما أنه ليس ثمة زمان بدون من يعيش الزمان، لا يُحتوى فيه، ولا يُتجوّى في خلائه، ولا ينوء تحت كلكله. لا يصير زمان الكائن هو ارتقاب الموت، ولكنه هو تأمل الموت بما يمكن أن يؤكد مرحلة ما قبل الموت. فإن تأمل الموت خلال تجربة الكائن تجعله جزءاً حياً من تجربته وليس إنهاء لها. فالكينونة التي لا تأتي إلى العالم عن طريق الكائن تغدو هي والموت مترادفين. تصير كالفكرة الأفلاطونية المعلقة وحدها فوق عالم التغيير، دون أن تكون قادرة على دخول التغيير، وتغيير التغيير نفسه.

ولا شك فإن إرث الفكرة الأفلاطونية قد استبدّ بتاريخ الكينونة في ثقافة العالم المتمدّن حول بحيرة الأبيض المتوسط طيلة ألفي عام. صارت الفكرة التي هي لغوية في الأصل قادرة على أن تعزو لذاتها كل ملاءة الكينونة، وأن تخلع عن عالم التغيير كل ارتكاز ذاتي، لأن ذلك التغيير غداً لغوياً يحلّ محلّ واقعه. يتحول إلى حضيض الفساد. لأنه لا يُقرُّ على قرار. فالفكرة وحدها، هي عنوان الثبات. إنها المثل المستمر. وكل ما عداها تُسخّ تكرّرها دون قدرة حقيقية على تجسيدها. هذا الفصل للغوي الأصل أخذ منحى التجسيد. وصاغ تاريخ المعرفة سواء في وقفاتنا

الدوغمائية، أو لحظاتها الثورية، وفق الاختيار المحتوم بين أخذ قرنها. وبالطبع وحدّها الكينونة تظل غائبة من الاختيارين معاً. فليست هي محمولة أو لقيطة مع اختيار الفكرة، أو مع اختيار عالم الكون والفساد، عالم التغيير. وحتى عندما انتهى الأمر بالمشروع الثقافي الغربي إلى اختيار عالم التغيير، واستطاع أن يبني مدينة التكنولوجيا، فقد اشتد ضيق حضارة الكينونة، بأعنف من شدة الضياع التي كانت تعانيها في عصر سيادة الفكرة المطلقة وإنتاجاتها الأيديولوجية واللاهوتية. ذلك أنه في العصر قبل الصناعي فإن انفجار الكائن تحت عنف الإيديولوجيا كان محروساً برقابة المؤسسات السلطوية. من لاهوتية وسياسية، في حين أنه في عصر المادية تبدو التقنية هي الحراسة للمؤسسات المجتمعية وإيديولوجيا الفكرة المطلقة، التي غدت فكرة التقدم الشكلي بالادواتية ومقياسها الرخاء الاستهلاكي.

السؤال العربي للفلسفة يبقى سؤالاً خارج الفلسفة ما دام لم يدخل تاريخها، ولم يتوقّف بأوقات ذلك التاريخ. والمآزق الذي تحياه الفلسفة المعاصرة في خطابها المهني التقليدي إنما يعبر عن شعور الفلسفة المحترقة بضياح صلتها بالفلسفة. ولذلك يتأرجح السؤال العربي للفلسفة بين أن ينضوي تحت خطابها التقليدي، أو أن يقف وحده في العراء، ويشارك في معاناة هذا المآزق، ويكون له دوره في البحث المختلف عن الفلسفة المختلفة.

لا يقنع السؤال العربي للفلسفة بأجوبتها التقليدية والاجرائية. وهو له ذات المهم الذي يدفع بأهم فلاسفة العصر إلى تدمير عديمة الميتافيزيقا المتحكممة ببنية الخطاب الفلسفي عبر تاريخه الطويل: إنه يلاحظ بقلق في جديد كيف أن مركزية الهوية الأوروبية تلقى أعنف أشكال الهجوم عليها في اللحظة المعاصرة الراهنة. يكشف فلاسفة الغرب مساحة هائلة أمهلها خطابهم الثقافي التقليدي. فإن مركزية الهوية المنطقية، لم تطرد كل اللامفكر به خارج نطاق المشروع العقلية فقط بل دعمت إيديولوجيا المركز العنصرية ذاتها.

ما إن شرع فلاسفة الحداثة الجدد في مقارعة هذه المركزية المنطقية في الخطاب المعرفي حتى اكتشفوا أن إرث الثنائيات إنما كان يلعب دور قناع مايا، بحيث يجد الفكر نفسه سجيناً دائماً بين قرني اختيار فرضه على ذاته دون أن يقسره أحد عليه سواء.

والسؤال العربي لم يكن غريباً عن هذه السيرة. وهو عانى أشدّ معاناته في تراثه الفلسفي القديم من أزمة الثنائية وعقم الوقوع بين قرنها. مما جعل أسس مشروعه الثقافي الحضاري يتقوّض من داخله قبل أن تدمره بربريات اللاتاريخيين من حوله. واليوم مع عودة الفلسفة الغربية ذاتها إلى حضن السؤال الفلسفي الحقيقي الذي فترت منه طويلاً، يجد الفكر العربي لحظته الخاصة من إعادة طرح جذرية وشاملة لأسس بنية الخطاب الفلسفي من أصوله. فهذا الخطاب في صورته الأكثر حداثة لم يستطع أن يواجه مأزقه إلا عندما استطاع أن ينسحب من بين قرني الثنائية، ويتجاوز همّ اليقينية الساذجة سواء في نموذجها العلمي أو الأيديولوجي، معيداً المسألة ليس في دورها المعرفي البدئي فحسب، ولكن في وظيفتها المصاحبة لكل عقلانية مستجدة قادرة باستمرار على اكتشاف حدودها.

فالعقلاني في الخطاب الفلسفي المعاصر لم يعد مضاداً للعقلاني. بل غدا نوعاً من المغامرة

التواصل في مجال اللاعقلاني. تطور اسم اللاعقلاني ليصبح هو اللامفكر به. فإن مصطلح الشيء في ذاته عند كانط لم يعد كمية مهمة يُقذف بها إلى ما وراء المعرفي، بل امتلك حضوره من جديد. وأكثر من ذلك فإنه لم يعد يمكن استيعاب المفكر به إلا بالنسبة لذلك الخضم الهائل الذي يحيط به من اللامفكر به. إن المعرفي هنا لا ينعي المجهول ولكنه يشته. واللامفكر به ليس هو النقيض، ولا يمكن أن يُطرح على أساس كونه قطباً معارضاً للمفكر به. لا يدخل معه في علاقة تعارض أو جدل. والمعرفي الهيجلي أو الماركسي هنا ينزاح، أو على الأقل يجد نفسه مجرد محاولة ما تشغل حيزاً أو بعض حيزات في فضاء يعمر بمحاولات مُفهمَة وتعقيل كثيرة. لكنها جميعها أشبه بؤثر حركية إلى حد ما في سديم غير محدود، لا يمكن وصفه باللامعقول أو الشيء في ذاته، فهو ما لم يفكر به بعد. إنه حضور المختلف حول وربما داخل كل معرفي.

توحي صيغة اللامفكر به ليس فقط بالمستقبل، بما يمكنه أن يأتي أو لا يأتي، لكنه له محايثة مصاحبة لعمل الفكر في مختلف آتاته. فإذا كان الفكر يعمل، فهو لأنه يجد ذاته محاصراً دائماً بما لم يُنجز بعد. من هنا فالأفق البعيد للشيء أو الموضوع الذي توصل إليه فكر هوسرل، فتح ساحة اللامفكر كآساس للمتحقق. هنا قلب لحركة الخطاب الفلسفي، لبوصلته التقليدية. والوضوح والتمييز الديكارتيان لا يبدآن قلق الكوجيتو، بل يصيران هدفاً لما بعد المعرفي. يفجران الكوجيتو كلما استنام على يقين خادع ما. فيجب الاعتراف، كما فعل هوسرل نفسه، بانفصام في كيان الأنا، لأنه يلتقي نفسه دائماً داخل حقل إدراكه وخارجته في آن معاً. فالموضوعية لا تتم. وأن نور العقل لا وجود له إلا فيما ينير.

وكما يقول فوكو: «فإن الفكر الحديث مخترق برمته من قاعدة التفكير في اللامفكر به. التامل بمضامين الشيء في ذاته (L'en-soi)، في شكل الشيء لذاته (Le pour-soi) والقضاء على استلاب الإنسان بمصاحته مع جوهره الخاص، وتوضيح الأفق الذي يُكسب التجارب سريرتها». لكن التحول المعرفي الكبير في إستيمية الخطاب الفلسفي المعاصر ليس في عودة الشيء في ذاته إلى ساحة الهم التساوي. بل إن تحطيم قرني الثنائية قد أدخل الاختلاف إلى صميم بنية القرنين معاً. ذلك أن اللامفكر به ليس عودة لفكرة الجوهر، أو الماهية المتعالية. كذلك فإن الشكل أو الدال بالمصطلح الحديث ليس هو العرض في عالم الكون والفساد. بل يغدو الشيء في ذاته محايثاً، ويُقَع دائماً على مرمى النظر والمسافة القريبة من كل تساؤل حقيقي مشروع.

فإذا كان لا يمكن تفسير المعقول بالمعقول وحده، بل، وبما لم يُعقل بعد، أي بتلك القوى الأخرى الغامضة والهامشية كاللاوعي الفرويدي، والبروليتاريا الماركسية، واللامدرك بالنسبة للمدرك في الأبيستومولوجيا الفينومولوجية، فإن الجزئي وراء هذا المجهول يبعد الأصل عن أن يكون له أصل ثابت. فهناك اربحاج لانهاثي في حدود المفكر واللامفكر به. وحتى عندما يُفترض أن الأصول جميعها قد اضطفت في الأفق المرتي، وصار كل شيء مرتياً، فإن عدمية أخرى يمكن أن تنال عمل الفكر ذاته، باعتباره غدا لا موضوع له أي لا عمل له، عندما لا يصير للدال ما يمكن أن يدل عليه.

فلا أحد يطبق همّ اللامعرفة اعتباراً من مكتشف فكرة الشيء في ذاته، كانط، إلى «العود

الأبدي» عند نيتشه، إلى اللامفكره عند هيدغر. وصولاً إلى أركيولوجيا المعرفة عند فوكو، التي هي بدون أركيولوجيا، أو ذلك البحث الأصولي عن اللاأصل. ومع ذلك فإن دولوز يجد الحل في الاعتراف باللامركزية سواء في المعقول أو اللامفكره في آن معاً. يشعر بضرورة منطق جديد تماماً. يتحرر من إحراج الثنائية وما تخلفه من مزدوجات: إما-أو. ويقوم على قاعدة الاختلاف بدلاً من التطاق، والهوية المتكررة بدلاً من الهوية الأحادية. والتشعب في خطوط الواقع كما في مسيرة التاريخ، بدلاً من سطح هناك سطوح كثيرة. وبدلاً من تاريخ واحد هناك تواريخ.

ومع ذلك فلا ينبغي مثل هذا المنطق من هم الخوف من اللامعرفة، ولا يلقي نفسه فوق الثنائية وأنه ليس مصنعاً آخر لمزدوجات ضمنية أو مكشوفة. ولذلك فإن هيدغر كان حريصاً منذ البداية على دعم أولوية الانطولوجيا على الأبتمولوجيا. فاللامفكر ينبغي أن يظل يدور في فلك الكينونة، لا أن يصير بديلاً عنها. حتى تبقى المسألة دائماً متضمنة في علاقة الكائن بالكينونة، ليست خارجة عنها ولا عالية فوقها. وهو المآزق الذي نحاشاه هيدغر مقدماً. ولكن وقع فيه فكر المختلف، عند جيل دولوز ودريدا. في حين أن فوكو حاول أن يخترع أخلاقاً جديدة لغز المعيش، ودولوز مازال يتابع اكتشاف سطوح لا تنتهي للامركزية المعرفية والكينونية؛ فإن دريدا وصل إلى إنكار سلفيته الهيدغرية، ولم يستطع أن يكون مختلفاً حقاً إلا عندما يحاول اليوم النيل من أستاذه من موقع إيديولوجي خالص!



يدخل السؤال العربي للفلسفة وهي في مأزقها الراهن، من باب أو كوة العلاقة بين فكر الاختلاف والحدثة. إنه سؤال معرفي في الكينونة وكيثوني في المعرفة. لا يستطيع ادعاء العصمة من خطر الوقوع كل لحظة بين قرني الثنائية. وهو يرقص على هواتها الفاغرة أفواها في كل حيز، فإنه لم يُشَفْ تماماً من أوهام الأفاق الملونة الخادعة. إنه لم يحقق بعد لحظة إستيمية واحدة في تاريخه المعرفي المعاصر. هو لم يدخل عتبة الحدثة. وبالأحرى لا يحس المعاصرة. لكنه يستشعر كل هذه المغريات، وهو لا يزال يرقص رقصته الأليمة فوق ذرى الموات ذات الأفواه الفاغرة ظلامها وعُتمتها نحو الفراغ الأعلى. تريد أن تقيض على رعدوه وبروقه وتمتصها إلى أجوافها المعتمة، دون أن تدري بقوانين الأنواء والأجواء شيئاً.

السؤال العربي يدخل الخطاب الفلسفي المعاصر من كوة مختلفة، ولكنه يلتقي ذلك الخطاب حول سؤال الأسئلة المعاصرة عن الحدثة. إن مدخله مقارب أو مشابه لمدخل كل سؤال مشروع حول الحدثة. فهو المدخل الذي يريد أن يكشف أولاً الأساس اللامعرفي للمنطق المعارض أصلاً للحدثة، ولمنعكس على أرض الواقع والتجربة الذي يشكل مانع الحدثة، الحاجز الذي يقف دونها، الذي يجنب رؤيتها الحقيقية عن الباحثين عنها.

يتمّ الخطاب الفلسفي الغربي بالتقصي عن تلك اللحظات النادرة التي تؤرخ مظهرات كينونية للحدثة التي يدعوها فوكو بالإستيميات. ما أندر تلك اللحظات، وما أقل إستيمياتها! فليست الحدثة حادثاً ولا عصراً ولا تاريخاً. إنها نذرة التناهي. إن لها انبثاقات موزعة في طول التاريخ الإنساني وعمقه، قليلة وشبه مفقودة/ موجودة. لكن عندما تنبثق تُخلّف تراثاً، تحفر أركيولوجيا،

تَبَيَّنَ ما هو مِفْصَلٌ في تقاطعِ العلاقةِ الملتبسةِ شبهِ النسبيةِ والمُتَشَدِّدَةِ، معِ الكينونةِ. لحظةُ التَمَفُّصِ النادرةِ بينِ تناهيِ الإنسانِ وتناهيِ العالمِ. تلكِ الحالةُ التي تهيمنُ عندما يفقدُ منطقُ الثنائيةِ - إِرْثُ المزدوجاتِ، مبرراتِهِ بالنسبةِ لذاته، وتتساقطُ أَقْنَعَةُ مايا الواحدِ بعدَ الآخرِ، وفجأةً كذلكِ تنهالُ أعمدةُ كرتونيةٍ للأيديولوجياتِ.

يريدُ السؤالُ العربيُّ المعاصرُ للفلسفةِ أن يتخطىَ حاجزَ التراثيِّ القائمِ في مزدوجةِ التقنيةِ السائدةِ في علاقاتِ الذاتِ معِ الآخرِ، المسألةِ بمزدوجةِ التخلُّفِ/التقدمِ. ذلكُ أن انحباسَ إشكاليةِ السؤالِ العربيِّ ضمنَ قرنيِ هذهِ المزدوجةِ قد أدَّى بهِ إلى إنشاءِ خطابٍ مغلوطٍ في أُسُسِهِ المعرفيةِ يتشكَّلُ من مزدوجةِ مزيفةٍ أُخرى تُسمَّى بالأصالةِ والمعاصرةِ. إنه خطابٌ فِكْروِيٌّ إيديولوجيٌّ حَبَسَ نفسه بينَ قرنيِ الثنائيةِ ومارسَ فعلَ التَّراثيِّ بينَ صورةِ الذاتِ في الآخرِ، وصورةِ الآخرِ في الذاتِ. وكانتِ حصيلةُ العمليةِ انعكاساً ظلياً للظلالِ المتقابلةِ على بعضها بعضاً.

والتَّراثيُّ في الأصلِ عمليةٌ فيزيائيةٌ ضوئيةٌ تلعبُ لعبةَ الأضواءِ والظلالِ. ليستِ مجردُ انعكاسٍ. لكنها انعكاسٌ متبادلٌ. مرآةٌ ترى نفسها في مرآةٍ أُخرى. تنقلُ الصورةُ التي لا تملكُها لا الواحدُ ولا الأخرى. تنقلُ ظِلَّها من ذاتها إلى المرآةِ الأخرى. لكن المهمُ في عبارةِ التراثيِّ فِعْلُ التبادلِ هذا. وهو فعلٌ آنيٌّ مباشرٌ. ليس ثمةَ مرآةٍ تسبقُ أو تَعْلُو الأخرى. حتى يتمَ فعلُ التراثيِّ لا بدُ أن تكونَ هناكَ مرأتانِ، وفي وضعِ التقابلِ بينهما. كلٌّ منهما متفاصلةٌ عن الأخرى بمسافةٍ ما. لولا هذهِ المسافةُ كانَ تطابقٌ بينَ اللوحينِ المضيئينِ. ولكَّا كانَ أحدهما يعكسُ أو يرى الآخرَ أو أي شيءٍ. يتعدَمُ التراثيُّ. فالمسافةُ عنصرٌ مكوِّنٌ في عمليةِ التراثيِّ على الرغمِ من أن التراثيِّ لا يَكُونُ شيئاً هو في حدِّ ذاته. إذاً ماذا يمكنه أن يقدمَ هذا السطحُ المضيءُ إلا أن يعكسَ السطحَ المضيءَ المقابلَ له. حتى لو ارتسمَ شيءٌ على أحدهما. فالتراثيُّ تَكَرُّرُ عاكسٍ ومِعْكوسٍ يتلقى الضوءَ والظلَّ من سواءٍ. وفي حينِ يتضمَّنُ التَكَرُّرُ شيئاً من حَيَازٍ وشيئاً من مُضَيٍّ وقتٍ. لكن التراثيُّ هو التَكَرُّرُ الذي لا يحتاجُ زمناً ولا حَيَازاً. يحدثُ دونَ أن يحدثَ فعلاً. بمعنى أن المرأةَ الأولى لا تملكُ أصلَ الصورةِ المنطبعةِ التي تعكسُها المرأةُ الثانيةُ. بينما التَكَرُّرُ يفترضُ وقوعَ الشيءِ ذاته مرارَ عديدةٍ. فهو يعني أن يأتي المَكَرُّورُ ذاته ويَعُدُّ ذاته. فهنا لا تَغْيِيرٌ ولكن ثمةُ مضيٍّ زَمَنٍ. هناكِ المابعدُ والماقبلُ، أو المجاورُ. إذ يتطلبُ المَكَرُّورُ أن يكونَ قابلاً للْعُدِّ. واختلافه هنا ليس في دالِّه ولا في دلالتِهِ، ولكن في كونهِ يُشْغِلُ عدداً، خاتمةً في سلسلةِ العددِ. ولكن العددُ هنا مُشْخَصٌ مُجَسَّدٌ في هذا الشيءِ الذي يندرجُ أمامنا مُكرراً كحباتِ الفاصوليا، أو الحَمْصِ مثلاً. إنها مكررةٌ عن بعضها. يقعُ بينها تماثلٌ تامٌ في كلِّ الصفاتِ والخصائصِ. ومع ذلكِ فإن اصطفاهاها على سطحٍ يتطلبُ حَيَازاً. وعُدُّها يستغرقُ زمناً. أما التراثيُّ فيعكسُ ما يعكسه الآخرُ عليه. مجردُ ظلالٍ متقابلةٍ. إنه يقدمُ لِحَسِّ النظرِ نوعاً من حدوثٍ لما لا يحدثُ حقاً. ذلكُ أن انعكاسَ الظلِّ هو ظلٌّ كذلكِ.

هل يمكنُ للسؤالِ العربيِّ أن يَحْتَرِقَ حاجزَ التراثيِّ بينَهُ ومنظَرَ الخطابِ الفلسفيِّ الغربيِّ المعاصرِ. إن عودةَ الفلسفاتِ /بالحرفِ الصغيرِ/، إلى الفلسفةِ /بالحرفِ الكبيرِ/ يَكسرُ حدودَ

الخطاب الفلسفي الغربي، يبرّته إلى أضله من حيث هو خطاب - غربي - في الفلسفة. أما الفلسفة في حد ذاتها فإنها ترجع إلى مساحتها الأصلية، باعتبارها هي الحوار الدائم غير المصنّف مع اللامفكّره.

السؤال العربي للفلسفة يريد أن يكون فلسفياً. لا يضع حروفه وإشارته الاستفهامية خارج المتن الفلسفي. لكنه يحسّ أنه كان غائباً عنها عصوراً. وأخطر ما في غيابه راهناً، في الزمن الحاضر، أنه يصير غائباً بدون زمن. إنه أشبه ما يكون بالسؤال غير المطروح أساساً. ومع ذلك إنه يفرض غيابه علينا. ومن هنا نحن نستشعره بطريقة ما. وأهم ما يفتح لنا من صلة به هو أنه يجعلنا: نسأل - عنه، نطرح السؤال عن سؤالنا للفلسفة. ونقول: سؤالنا، أي أننا نجعله متممياً إلينا. تقول عنه إنه سؤال - نا. نخصّه بأنفسنا الذين نحن من نحن بالنسبة للـ - هم، الذين هم من هم. فإننا نجترّء أنفسنا في الواقع من الـ : هم. سمّينا سؤالنا بالعربي. قدمنا ما يعارض المتن الأخلاقي للفلسفة. إذ كيف يكون للفلسفة انتهاء وطني أو قومي. ومع ذلك فهناك أوصاف وتسميات للفلسفات. لكن هل للفلسفة صفة أو اسم.

ذلك هو التعارض المبدئي بين السؤال العربي والفلسفة. ومع ذلك ينبغي أن ننتبه أصلاً إلى أن لهذا السؤال حركة تراجعية، إذ إنه يطرح استفهامه عن ذاته قبل أن يطرح استفهامه عن الآخر الذي يعقد أو لا يعقد معه ثمة علاقة. فيبدو الجانب الاجرائي من هذا التوجه الذي لا يريد أن يحدد المجتمع إنشياً بقدر ما يعيد أنبناء ثمة علاقة غير واضحة بعدد بالسؤال الفلسفي ذاته.

وبالطبع فإن التحرر من جاذبية الانتفاء الاجتماعي أو الاتني، في دائرة سؤالنا الراهن، يتضمن تحرراً من عودة إلى استحضار مشكليات التراث الفلسفي الموصوف بالعربي والإسلامي. فليس هذا ما يشغلنا في معاناتنا الراهنة لهم السؤال الفلسفي في هذا الجانب الذي اخترناه للمشكلة.

الخطاب الفكري العربي الجاهز حافل بالأجوبة عن كل الأشياء، وليس فيه سؤال واحد. خطاب يتنطع لوضع الحلول قبل طرح المشكلات. يهاجم العالم بكل اليقينيات والوثوقيات التي لديه قبل أن يطرح على ذاته وعلى العالم من حوله، من يكون هو، ومن يكون الآخر الذي عليه أن يستوعبه قبل أن يعرفه. وأن يستولي عليه، ولا يدرى أين، وأين هو موطنه.

الخطاب الجاهز أصلاً يضع نفسه خارج صيرورة الزمن. ليس تاريخياً ولا يريد أن يكون له تاريخ. إنه أعطى أجوبته ذات مرة عن سؤال لم يعد يطرحه، لا هو ولا أحد، عليه، ومع ذلك يظل هو يطرحه على نفسه برتبة لفظية عقيمة. ولكنه أعدّ عدته الكاملة ليجمعه لإستيمية الإيستيميات. وبذلك أخرج نفسه من حلقة البحث. ولما كان هو الموجود وحده فقد فرض ماضيه الدائم باعتباره ذاكرة مستقبلية، ذاكرة للمستقبل كله.

الخطاب الجاهز ليس جواباً عن أي سؤال كان، حتى سؤاله القديم فقد طمره وألغى زمانه. وبذلك ألغى إمكانية الشعور بغربة وغرابة نصّه بين النصوص الأخرى راهناً. إنه مؤطر بين جدران لا نوافذ لها. وبالتالي اعتقد أن كلامه هو كلام الواحد، والآخرين هم المستمعون الذين

لا كلام لهم. والواحد الذي يتكلم وحده، لا يتكلم حقاً، لا يكتب، لا يقرأ. إنه النص الذي لا نص له. وحده النص المتكلم وحيداً هو الأصم الأبكم الذي يصير كلامه مجرد أصوات فيزيائية ترتد إلى أذنيه.

والحقيقة، فإن أي خطاب جاهز يعجز عن أن يكون له نص. لأن النص في ماهيته هو قابلية القراءة. الجاهزية تفترض الانتهاء قبل شروع فعل القراءة. فهاذا يقرأ القارئ في النص الجاهز. يقرأ ما يعرفه فيه سابقاً. وبالتالي ما حاجة هذا المقروء إلى النص، مادام مقروء سابقاً. والمقروء السابق عندما يتكرر يندرج أصواتاً خارجة من الفم أو متصورة في المخيال اللغوي. فاية حاجة إلى النص مادامت فعالية القراءة ملغية مقدماً.

ليس ثمة نص حقيقي يمكن أن تطلق عليه صفة الجاهزية إلا من حيث أن له صورة مادية تسجيلية. والنص الحقيقي هو الذي يظل يتطلب القراءة. فهو ليس نصاً إلا لمن يقرأه. لا كيان له كنص إلا عبر فعل القراءة فيه. عندئذ يدخل زمن القارئ. يصير النص خطاباً. ويصير الخطاب جاهزاً لإعطاء نصوصه غير المحدودة لقراءات غير معدودة سلفاً. والنص الذي لا ينتج خطاباً يظل أسير أشكال حروفه، سجين كلماته وأسطره ونقاسه وفواصله. وبالتالي يتحول إلى ورق مكتوب فحسب، ورق مدهون بإشارات سوداء ذات دلالة قاموسية فقط.

وما مؤت النصوص إلا عندما ترجع مجرد دلالات قاموسية. وحده (نص) القاموس هو الذي يمكن أن يوصف بالجاهزية. لكنها الجاهزية الأدائية، المقترصة على تقديم الأدوات. وأما النص فإنه يستخدم أدوات اللغة لكي يبني بها بيته الخاص، لغته الخاصة، ويستوطن هو فيه، أو فيها من دون غيره. فعين يجد النص لغته يصير جاهزاً لأن يقدم خطاباً، ما إن تلقى عليه بالسؤال قراءة حقيقية. فذلك هو النص الذي لا يملك جواباً على سؤال لم يطرحه أحد عليه بعد، ولكنه هو النص الذي يظل بمستطاعه أن يثير سؤال الآخر عنه، عن جواب لديه، ليس - جاهزاً لديه - بعد. وعلى ذلك فإنه إذا كان لدى النص ما يجعله نصاً قابلاً لإنتاج خطاب، فهو لن يكون كذلك إلا عندما يكون هو نص السؤال، أو سؤال النص.

ليس ثمة خطاب للفكر يمكن اعتباره جواباً، إن لم يكن ذلك الجواب في حد ذاته قادراً على تقديم أرضية لأسئلة جديدة تتجاوزها. خطاب الجواب، أو الخطاب الجوابي عبارة متعارضة. لأن الجواب يقدم المحدود، يخرج ذاته من دائرة الضرورة، في حين أن الخطاب ليس هو كذلك إلا لكونه نصاً مفتوحاً، قابلاً للفعل فيه والقراءة والكتابة دائماً.

تشبه علاقة النص بالخطاب، كالكيونة بالزمان. فالكيونة صامته بدون الزمان. إنها المجهول الذي لا يمكن الحديث عنه إلا ويغدو الحديث نفسه مجهولاً. ولقد عانت الفلسفة طويلاً من هذه الكيونة الصماء البكماء التي جعلها أفلاطون أزلية - أبدية. وجعل الزمان نقيضاً لها. لأنه غدا عند أفلاطون موطن التغير، التكوّن والتحلل، الكون والفساد. إنه مقر الخطأ، وموطن الضلال. لكن هيدغر هو الذي رفع التناقض بينهما، بين الكيونة والزمان. أعاد الصلة الداخلية بينهما. جعل الكيونة تفارق سكوتها، وتعاليتها غير المنظور، وتفارقت مجهولها، لتندرج في سياق الزمان. مركز التلاقي بينهما هو الدازين. هذا الكيان الأنطولوجي الزماني الذي اكتشفه

للإنسان. فالإنسان هو الكائن الذي وحده قادر على إدراج الكينونة في الزمان. إنه الكائن الذي لا يدرك كينونته إلا تحت سطوة المواجهة الدائمة للموت. بمعنى أن الكينونة لا يمكنها أن توجد إلا من حيث إنها تعمل على نفي ذاتها. وليس ثمة سلب أو تغير إلا عندما يقع ثمة تغير وحركة بين آنات الزمان.

فالزمان هو الاسم الآخر للكينونة، أو هو كَيْتَةُ اسم الكينونة، كما يصطلح هيدغر. والإنسان يهيء بالعدم إلى صميم الكينونة. يثقب كتلتها كما صور ذلك سارتر. لكن الإنسان لا يهيء بالعدم من كائن أو مكان آخر، بل يأتيه عدمه من كيانه ذاته، الذي يأتي به إلى الكينونة في آنٍ معاً. فليست كلٌّ من الكينونة والزمان كتلتين منفصلتين، تجلس كل منهما قبالة الأخرى ولا جسر أو سبيل يمتد بينهما. يزول التعارض المنطقي، كما الأنطولوجي، بين حديهما وكيانيهما ما إن يأخذ اللذان على عاتقه مهمة الكلام عنهما. يعرضهما للسؤال من حيث هو كائن للموت، أو كائن يموت.

فسؤال الإنسان عن ماهيته ومصيره يكتب سؤال النص الأول، أو نص السؤال الأول في الخطاب الثقافي. لكنه لشدة بداهته ومباشريته، وراهنيته تستغفله الأجوبة الثقافية الجاهزة، تحجده، ريثما يتم قعقه تحت براعم الإيديولوجيات المؤسسية. فالسؤال عن الإنسان - الذي - يموت يستغل الحياة التي تجعل هذا السؤال قابلاً للحياة، لأن يكون منبثقاً عنها، وقابلاً لأن يجيها. هنا يتدخل السؤال العربي للفلسفة. يعثر على خصوصيته من حيث إنه يكتشف طريقه إلى مواجهة نسيان الكينونة. ذلك أن كلًّا من السؤالين الغربي والعربي للفلسفة في اللحظة الراهنة هما أسلوبان مختلفان في مواجهة نسيان الكينونة. يستقرآن معاً هذه المواجهة، ولكن كلًّا منهما يتأسس مجدداً في إطار هذه المواجهة، باعتباره باحثاً عن نسيانه الخاص للكينونة.

فالسؤال الغربي عن هذا النسيان ينبثق من تحت الحجم الهائل لثقل التقنية الجاثمة على صدره. والسؤال العربي عن هذا النسيان إنما ينبثق من حقل الفراغ - خارج - التقنية. كلاهما: الفراغ والتقنية، قناعان يخفيان وجه الكينونة، والفراغ والتقنية غدا كل منهما جواباً جاهزياً. والمشكلة هو أن أحدهما يضيي من الفراغ متجهاً إلى التقنية كحل لمعضلة نسيانه للكينونة، وأن الآخر يشتاق الفراغ من عمق أنظماؤه وأنظماؤه تحت حجم التقنية الهائل.

والنص الفلسفي المفقود يتحسس كل من السؤالين ليغذوا في النهاية سؤالاً واحداً عن النص الفلسفي المفقود الذي يمكنه أن يرتفع أو ينهض بذاته حاملاً عبء خطابه عن مشروع حوار جديد مع الكينونة. وهو الخطاب الذي يكون قادراً على إعادة استحضار اللحظات الحاسمة التي كوَّنتها إيسيميّات القطيعات الفاصلة مع تاريخ الأوهام الإيديولوجية الكبرى التي غطت كلًّا من تاريخ الخطابين العربي والغربي معاً.

والمهم بالنسبة للسؤال العربي أن يتجاوز منقطة كلِّ ما فكَّر فيه. أن يبلغ تلك الحالة من وعيه لجذريته بحيث يكتشف فجأة ضرورة القطيعة الشاملة مع كل تراث الجاهزية في طبيعة الأجوبة التي اكتنظها في صدره حتى تحولت إلى صخرة هائلة جاثمة فوق صدره. أن يساجى ذاته بفكرة عن اللامفكره لم تحظر بباله من قبل. ذلك أنه، وكما يقول هيدغر: «بقدر ما تكون فكرة

أصيلة، فإنه يغدو لأمفكرها أكثر غنى. فاللامفكر هو أعلى هدية يمكن أن تقدمها فكرة. ولا يكون السؤال فلسفياً في الفلسفة أو للفلسفة، إلا عندما يعترف أن كل ما في جعبته من الأجوبة الجاهزة إنما تحجب عنه منطقة اللامفكرية. هذه المنطقة التي لا يأتي بها المستقبل قط، ولكنها هي التي تقدم للتراث ثمة مستقبلاً جديراً به. إنها تنتزع من صيغة الميراث المروض في المتاحف، لتعيده إلى صيغة القطار الذي يذهب بعيداً دائماً، الذي هو منطلق دائماً إلى أمام، ليس ساكناً إلا في محطة مؤقتة. والقطار هو للسير دائماً وليس للتوقف إلا مؤقتاً فحسب.

الحنين الذاهب من الفراغ إلى الجحيم إلى التقنية، والحنين الذاهب من الجحيم من التقنية إلى الفراغ، حركتان متعاكستان للسؤالين العربي والغربي، ولكنها تلتيان في منتصف المعاناة على شعور واحد يتقارب من افتقاد الكينونة. إنه حسّ الافتقاد الذي يكاد يعدم كل وثوقيات الجاهزية في خطاب الثقافتين. إنه حسّ الافتقاد الذي يتحد حقاً بالعدمية لولا أن هذه العدمية إنما تتوجه إلى ما تحمله عربات القطار في سبيل أن يعود القطار نفسه إلى المستقبل، ذلك أن منطقة المفكر به تحاول أن تملأ الأرض وتسدّ الفضاء حولها، لتجعل من ذاتها الوطن الوحيد للمفكر. في حين أن هذا الفكر يتجوّى، ينتزع نفسه من جذوره وأقاليمه، ويكتشف تدريجياً أنه لم يكن يسكن وطناً وإنما منفى. وأن الوطن الوحيد هو في أن يعيد الفكر نفي ذاته مما سُمي بوطنه. يكتشف أنه ليس هو إلا كالحجر الذي هو بدون عالم، أو كالحیوان الفقير من العالم. وأما الإنسان الذي عليه أن يصنع العالم، فإنه لم يعرفه بعد، إنه منفي إلى منطقة اللامفكرية. أما كيف يمكن أن يصنع الإنسان العالم، فهو لأنه هو الكائن الوحيد الذي يملك يداً. الحجر لا يملك وكذلك الحيوان، وهم جيران الإنسان في هذا العالم.

إنسان المشروع الثقافي الغربي اكتشف يده واستخدمها أكثر مما يستطيع، أعملها كلها في حجر العالم ومعدنه. ثم استيقظ ذات صباح فرأى أن يده ذاتها صارت حجراً ومعدناً.

إنسان المشروع الثقافي العربي يكاد يكتشف يده. ويحار بها: كيف يستخدمها في صنع العالم أو تغييره! هل يحمل بها السيف أو القلم أو المنجل والمفك، أم يحملها كلها دفعة واحدة. يده فارغة من كل شيء. إلا أنها هي واسطته إلى العالم. ولكنه لا يدري حقاً كيف يلمس الأرض التي تحمله، ويعملها عمولة من قبله.

وكما ينبتا هيدغر فإنه علينا عندما نوجه فكرنا نحو السؤال عن ماهية التقنية ألا يكون سؤالاً تقنياً هو ذاته. وإذا كان المشروع الثقافي الغربي يعم في نسيان الكينونة مع استغراقه في سؤال تقني عن التقنية، وليس كينونياً، فإن المشروع الثقافي العربي يسأله سؤالاً لاتقنياً. أيداً - عن التقنية. فالأول لا يستطيع الخروج من مأزقه داخل حصار السؤال التقني، والآخر لا يستطيع أن يقارب التقنية من دروب لاتقنية، ويأيد ووسائل، تمت إلى عالم الفراغ، الفارغ من حجره ومعدنه. . وإنسانه.

ومع ذلك فالمشكلة في السؤال العربي أنه لا يستطيع أن يتوجه إلى الفلسفة وهو قاطع تماماً مع تراث أجورته، مع جاهزية الجواب المسبق، كما أنه لا يدري بعد كيف يصوغ مفاتيح الأبواب المغلقة أمامه وحوله. فهو ليس بعد سؤالاً في السؤال، ليس هو بعد: لماذا لماذا؟ إلا أنه يستشعر

ضرورة البدء، رغم قدمه على كل الطرق المفتوحة والمطروقة. إنه ينزع مجدداً إلى البدء. يسأل عن طرق للعودة إلى البداية في كل شيء. يصعد الطرق التي نزلها. ليكتشف بداية غير تلك التي انطلق منها في البداية. أو بالأحرى أن يعثر حقاً على البداية التي ما لبثت حتى لم تُعد هي كذلك.

وفي النهاية لا يمكن للسؤال العربي في الفلسفة أن يكون كذلك إلا عندما يتأصل ويتجذر ليصبح هو السؤال الفلسفي للفلسفة. عند ذلك فقط يفارق غربته. لا تحاصره خصوصيته. بل يجد خصوصيته حقاً في شمولية تحوله الفلسفي. يعثر على ذاته في السؤال الفلسفي ذاته. قد يبحث هو من طريقه الخاص. ولكن المهم أن يلتقي فيه بمنفى ينفي وطنه السابق، ويؤسس له استيطانه الجديد.

ذلك هو العبد الحقيقي حتى يكون المشروع الثقافي العربي هو نفسه، أن يلتقي السؤال الذي يتناول ماهيته، الذي يحس افتقاد الماهية لبحث عنها. الذي يريد أن يكون هو فلسفياً حقاً، لكي يكون هو في النهاية خصوصياً وعربياً.

المدخل: مراجع عامة:

- M. Heidegger: *Questions Tome 1*. Ed. Gallimard.
M. Heidegger: *Etre et temps*. Ed. Gallimard.
Jean Grondin: *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger*. Ed. Epiméthée.
Georges Steiner: *M. Heidegger*. Ed. Albin Michel.
Gilles Deleuze et Félix Guattari: *L'Anti-œdipe*. Ed. de Minuit.
Gilles Deleuze: *Différence et répétition*. Ed. P.U.F.
Jaques Derrida: *De l'esprit, Heidegger et la question*. Ed. Galilée.
Michel Foucault: *Les mots et les choses*. Ed. Gallimard.
Michel Foucault: *L'usage des plaisirs*. Ed. Gallimard.
Jules Vuilemin: *Nécessité et contengence (L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques)*. Ed. de Minuit.
Gianni Vattimo: *La fin de la modernité*. Ed. du Seuil.
Karl Otto Apel: *L'apriori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*. Ed. Presse Universitaire de Lile.

القسم الأول:
عتبات الحداثة: نقد النقد

الفصل الاول

النمذجة بين التأويل والتغيير

يميل الفكر الفلسفي قبل عصور التدوين الى اعتبار أن السكون هو أصل الحركة . فالتحرك حال تطراً على الساكن . وأن الأصل في كل متحرك أن كان - ساكناً ، وأنه يتحرك ليسكن في النهاية . حتى الرياضة اليونانية قاست التحرك بالنسبة للساكن . وصار ذلك قاعدة للفكر الرياضي حتى اتحد بالجسدي ، المادي . فإذا بالرياضة عندما تدخل الفيزياء تجعلها متحركة . وبالتالي يصير علم الميكانيكا ممكنًا . وتنطلق بذلك حضارة التقنية لتعبر عن مشروع المتحرك شبه الساكن ، والساكن شبه المتحرك .

وفي المجال الفلسفي ، كان الفكر الساكن يُترجم نفسه في المنطق الى مبدأ الهوية . ذلك أن هذا المبدأ يعني استقرار التعريف لموضوع أولشيء في وجه كل المتغيرات التي تطراً عليه . فإذا ما تجاوزت هذه المتغيرات حدود الهوية حدث الانتقال الى صعيد هوية أخرى . أي لم يعد الموضوع أو الشيء هو نفسه . ومع نشوء العلوم الانسانية والبيولوجية نُظر الى الحياة الحيوانية وكأنها نبات متحرك ، ونظر الى الحياة النباتية وكأنها مادة متحركة . ونُظر الى المادة المكانية أو المتمكنة وكأنها أصل الموجودات كلها . حتى إن الحياة النفسية فُسرت بمجمل نوازعها ومتغيراتها وكأنها نشاط يتوق للعودة الى أصوله السكونية . كما الطفل الذي يبكي عيشه الساكن الرضي في رحم أمه . فكل السعي للمرء ، طفلاً ثم يافعاً وراشداً ، انما يهدف الى عودة للحظة سكون ، راحة ، لاستعادة الاتصال بالأصل الساكن . فالنزوع بما فيه من وشائج القلق والاستطلاع والتشوق والحنين وكل مترادفات التعبير عن حركة ما ، انما هو نشاط ، تغير أحوال ، لكنه يود الحصول على الارتواء ، اي الاستمتاع بالسكون ثانية .

هذا الميل الى التوقف ، الجمود للحظة او للأبد ، هذا الطريق الذي ينبغي له أن ينتهي ، والمتعطف الذي عليه أن يؤدي الى أي مكان ، والحاجز الذي ينتصب فجأة في وجه المنطلق والجاري ، والطائر والسابح ، انما هو دعاء للسكون كيا يعود ، أو كيا يعود المتحرك إليه . فالأصل هو الانجذاب نحو محور الأرض ، هو الالتصاق بمكانها ، وإعادة اللحمة بين الجسم الذي انفلت وتحرك ذات مرة ، وبين الجذر الذي انقطع عنه ، وها هو ثانية يبحث عنه ، ليتصل به ، يسكن ويتمد ، ويتمتع بلذة اللافتل . حتى جاءت السيكنولوجيا الحديثة لتعطي تعريفاً مذهلاً للحياة . فهي ليست سوى انفصال الجنين عن رحمه الذي سكن فيه وسكن اليه ، وكان بذلك في أوج سعادته . فالولادة هي فعل الانفصال عن ذلك العش الرؤوم ⁽¹⁾ . والنمو والكبر والنضج والشباب والشيخوخة هي مراحل الاغتراب عن الوطن ، هي فعالية الشوق والتوق والحنين للعودة ثانية الى الوطن الدافئ المفقود . يجيء الموت بالقر ليدين ذلك الحيّ القَلْبُ المضطرب الذي عاش عمر الاغتراب والانفصال . العمر ذلك الخط النحيل من

الاضطراب المشدود بين المغايرتين، بين الوطنين، الرحم والقبر، انما هو حركة موقفة بين سكوتين، زمن حي عابر بين مكانين.

تُعدُّ سنوات العمر بالنسبة للبعد عن لحظة السكون الأول، والاقتراب من لحظة السكون الثاني. فليس مفاجئاً تعريف التغير بالنسبة للسكان. لأن التغير هو الأسلوب الذي يمكن به للوعي أن يُلحَظ المتحرك. ذلك أن المتحرك غير المتغير ليس مجرد تناقض تجريدي منطقي، ولكنه أمر متعذر ادراكه. فحتى يكون المتحرك قابلاً للفهم لا بد أن يطرأ عليه ما يجعله مختلفاً عما كان عليه. وعندما نحدد هذه العبارة: «عما كان عليه» يبرز الزمن من حيث إنه هو الاطار الذي يسمح لنا أن ندرك أن (أ) عندما تغيرت وأصبحت (أ-). قد استغرقت بركة زمنية كما تختلف عما كانت عليه من قبل، وعما أصبحت عليه لحظة ادراكها مرة أخرى. لكن هذا التغير عندما يتناول الأشياء الجامدة المادية انما يعبر عن النقلة في المكان. فليس كل متحرك متغيراً بالضرورة. انما يقع التغير في الموضع الذي كانت عليه (أ) ثم أصبح في موضع آخر. فإن (أ) الجامدة أساساً إذ تحركت - وحركتها بالطبع خارجة عن تركيبها الا إذا كانت آلة تقنية حديثة كالسيارة مثلاً - انما قطعت مسافة من مكان الى آخر دون أن يكون قد لحق بها أي اختلاف داخلي أو ظاهري بالضرورة.

وكل انتقال في المكان، انما يستغرق زمناً موضوعياً يمكن حسابه باللحظات أو الدقائق. بحيث تعادل كل لحظة مثلاً نقلة ما. لذلك عرّف قدماء الفلاسفة اليونان الزمن الموضوعي برّده الى وحدة النقلة في المكان. فكان تعريفهم له مكانياً خالصاً. إذ اعتبرت المدة تقابل سلسلة نقلات. والنقلة كما يدل عليها اسمها انما هي حركة بين سكوتين. ولولم ينطلق العقل من فكرة السكون لما أمكن قياس الحركة. فإن وحدة القياس هي تصور متحرك يقطع مسافة محددة بين سكوتين أو نقطتين. والانسان حدد الزمان بداية بما يقطع المتحرك أو المركب من مسافة عبر المكان. فقل إن المدينة كذا تبعد مسافة يوم أو يومين عن مدينة كذا.

ولودققنا في التعريف القديم للحركة من حيث إنها نقلة بين سكوتين، لوجدنا أن تصور النقلة ذاته انما يعني تجاور نقاط المسافة المقطوعة. والمسافة هي سلسلة مؤلفة من نقاط، من سكونات متجاورة متلاصقة. ولذلك أمكن للمدرسة السفسطائية أن تلغي تصور الزمن من أساسه عندما اعتبرته مجرد تجاور أمكنة متشابهة متلاصقة. كان المتحرك لا يتحرك حقاً. إنه يراوح في المكان الواحد المتكرر، فالزمان والمكان المتشابهان إذن لا يميز بينهما إلا مركز معرفي مختلف يؤلفه النظام الانساني. مهما أمكن عزل مفهوميهما عن الوعي الانساني لإثبات موضوعيتهما الخارجية المستقلة، إلا أن هذا الوعي هو الذي يمكنه أن يحدد أولاً تميز المفهومين عن بعضهما، وهو الذي يمكنه أن يضع لكل منهما مقياساً يقاس به بالنسبة لذاته وللعلاقة بينهما في آن واحد.

مثلاً يست الفلسفة من تحديد مفهومي الزمان والمكان بالنسبة لذاتهما، وباستقلال عن الوعي بهما يعد نقد العقل النظري لكانت، كذلك فان العلم الفيزيائي الحديث أثبت نسبية هاذين المفهومين، وخاصة انطلاقاً من تصور الزمان نفسه، وعلاقتها الحاسمة بالمتحرك نفسه، كما جاءت به ثورة النسبية عند أينشتاين في صميم القرن العشرين. بل أكثر من ذلك فان النظرية الكوانتية كما بين ذلك برنارد اسبانيا حديثاً جداً⁽²⁾، تدل على أن عمق الأشياء أو المادة انما هو أشبه باللاشيء. وكل التصورات حول وحدات نووية اعتباراً من مفهوم الجوهر أو الجزيئات اللامتناهية في الصغر، انما هي من

صنع الخيال العلمي الذي يستخدم أنظمة معرفية ناجحة في حقول مختبرية خاصة به . لكن لا برهان نهائياً على وجود حقيقة مستقلة لها عن هذا الخيال العلمي نفسه .

على كل حال ان دخول النظام المعرفي الانساني والاقرار به في المجال الفلسفي أولاً ، ثم في المجال العلمي قد أسقط وهم المعرفة المستقلة عن العقل الذي يصنعها ، وجعل البحث يتحرر من ادعاء هذه الموضوعية المطلقة غير الممكنة ، دون أن يقلل ذلك من قيمة السؤال الفلسفي والعلمي نفسه . بل إن ادخال النظام المعرفي الانساني والاقرار بأساسيته ، بل محوريته ، ساعد كثيراً في القضاء على ذلك الانفصال الموهوم بين الوعي والعالم . وبدلاً من الانطلاق دائماً من علاقة تقابلية وتعارضية بين قطبي الوعي والعالم ، فقد صار من المطلوب والضروري اعتبارهما شريكين متضامين ومتكاملين في صنع موضوعية المعرفة ذاتها . فكان لمثل هذا التطور النوعي الذي أعاد الحوار الحقيقي الى طبيعته ومشروعيته الأولى بين الانسان والعالم ، بين الفلسفة والعلم ، كان له أثره الانجباري الكبير في تغيير طبيعة المشكلات الفلسفية والعلمية التي اجتريها تاريخ الفكر طيلة عصوره دون ان يقدم لها حلولاً واقعية . وخاصة منها تلك المشكلات المتعلقة بتحديد دور كل من الذات والموضوع في انشاء المعرفة . اذ أصبح من المتعذر بل من العيب تصور علاقة بين الانسان والعالم لا تؤسسها قليلاً وواقعياً هذه العلاقة المباشرة الواضحة كل الوضوح وهي كون الانسان دائماً موجوداً في العالم . تلك هي العلاقة الضمنية التي تؤلف نظام الأنظمة الكينونية والمعرفية في آن واحد . ليست هي محل القسم والفصل ، وعزل قطب عن آخر ، واعطاء أولوية منطقية أو وجودية لطرف دون الآخر .

إن مثل هذا الموقف المعرفي الجديد هو الذي يسمح بإعادة طرح مختلف تماماً عما سبق لمفهومي الزمان والمكان . إذ لم يعودا اطارين ضروريين لتحقيق المعرفة والوجود كما برهن كانط نفسه . بل إنهما يؤلفان المعرفة والوجود معاً . أي لا يمكن النظر اليهما كدالتين شموليتين مستقلتين عن دلالات المعارف الأخرى ، بحيث تكون بينهما علاقة حاوٍ بمحتوى . وهي تلك الحالة التي توحى بها هندسة المقولات التي بناها كانط للعقل النظري⁽³⁾ . فهو الذي كشف بصورة حاسمة دور الزمكان من حيث إنهما دالتان قبلتان بدونها لا يمكن للحدوس الحسية الوافدة من العالم الخارجي أن تنقلب إلى معارف ، أو مدركات على الأقل . إلا أن هذا الدور المؤسّس للمعرفة بقي في هندسة العقل النظري أشبه بلغز ، إذ أعطى للزمكان وظيفة أن يفسر الدلالات الأخرى أو يجعلها ممكنة ، في حين لا شيء يفسره هو بذاته . وقد كان منحه خاصية القبيلية (أي أسبقته على التجربة) يسبغ عليه حصانة رفيعة ، تجعله بمنأى عن أن يكون هو ذاته موضوع السؤال نفسه الذي يخضع له كل مفهوم آخر : أي ما هو ، وما هو أصله⁽⁴⁾ .

فإذا كان الزمكان يجعل التجربة ممكنة أي قابلة للعقلنة والاستيعاب المعرفي ، فما الذي بنى به عن أن يكون هو أيضاً كذلك . هذا الا اذا كان عند كانط أن الزمكان هو بنية العقل نفسه . وعندئذ فالسؤال عنه يصبح هو السؤال عن أصل العقل وبنية .

مثل هذه الاشكالية لم تجد حلاً عند كانط نفسه . فجاءت القراءة الهيدغرية الدؤوبة للنص الكانطي لتقلب الأولويات في هندسة المقولات العقلية كما أتى بها كتاب (نقد العقل المسحض) . وذلك لأن هيدغر حاول أن يعكس الآية فيذهب من واقعة كون الانسان - في - العالم أصلاً ، الى بناء مختلف العلاقات الأخرى . فما كان يأتي في رأس اهتمامات الفلسفة التقليدية ، حتى عند كانط نفسه ، وهو تحديد كل من دورَي العقل والعالم في بناء المعرفة ، غدا عند هيدغر منطلقاً للبحث للسؤال ، وليس

نتيجة للعملية المسألية المعرفية كلها . فليس المطلوب تحديد المقولات أو القوالب ثم البحث عن المواد التي ستتملئ بها ، وكيفية هذا الامتلاء ، والعلاقة بين الاطار ومحتواه . بل غدا الأمر عند هيدغر مسلياً به منذ البداية ، وهو كون العلاقة بين الوعي والعالم قائمة أساساً في البنية الكينونية التي يجد كل من الوعي والعالم نفسيهما مؤسسين بها وعليها منذ البداية⁽⁵⁾ . وبالتالي فإن التفكير في هذه العلاقة يحمي بدنياً ويظل كذلك طيلة العملية التفكيرية والمراحل التي تحتهاها . فلا يأخذ التفكير هنا صيغة التحليل لموضوع مركب ، بل هو يحمي ضمن عملية تقدم تركيبية متواصلة . لأن كل تحليل لكينونة الوجود - في العالم لا يمكنها أن تصل إلى عناصر أبسط تؤلف هذه الواقعة . فالطريق الوحيد المفتوح أمام العقل هو المضي في مزيد من التحليل التركيبي لها . هنا يبرز منهج التأويل باعتباره هو الأسلوب الوحيد المؤهل لتحقيق ترجمات متنامية للحالة الوحيدة الأصلية التي ستبقى بقية ظواهر الكينونة والتواجد في العالم بالنسبة لها . وسيكون على الفيلسوف أن يكتشف في كل لحظة تأويل تلك الساعة الأصلية التي تسجل مضي الوقت ، ذات الوقت والمختلف في آن معاً⁽⁶⁾ .

يتجاوز منهج التأويل كلاً من التحليل والتركيب . إذ إنه يفترض أن هناك يقوم دائماً لتحليل تركيب ، وتركيب تحليلي . أي أن ثمة علاقة أخرى تجمع دائي الأداة المتناقضتين فتجعل التحليل تركيباً ، وبالعكس . وهذه العلاقة ربما عبرت عنها صيغة البنية . إذ يفترض البنية ثمة وحدة داخلية تفيض عن عناصرها أو عواملها التي يمكن أن تخضع لمختلف عمليات التحليل والتركيب . لكن تلك الوحدة تظل فائضة حول حدود كل تركيب أو تحليل ، وقادرة دائماً على فرض دالتها الأساسية على كل مدلولات تلك العمليات ، مع ما يمكن للمدلولات أن يضيفن كذلك من ظلالهن على الدالة التي تظل تختلف عن ذاتها دون أن تغيب عن ذاتها كلياً⁽⁷⁾ .

فالتأويل الذي لم يتحدث عنه هيدغر مباشرة وعبر المصطلح المنطقي ، ولكنه انتهجه وطبقه في كل تيمات فلسفته ، وكان لا بد من اكتشافه عبر الأبنية الفكرية الرائعة التي قدمها ، هذا التأويل لم يجد مصطلحه المستقل الا عبر الثورة اللسانية التي أتت بعلم الدلالة أو السيمياء كجسد منطقي فلسفي لمنهجية التأويل . لكن ليس معنى هذا أن التأويل يمكن أن تحتكره مدرسة فكرية واحدة أو يمكن تعيينها بالذات . إذ يهدف التأويل أصلاً الى التحرر من أية نزعة تصنيفية ، حتى من خاتمة المنهجية ذاتها . فلا مناص إذن من أن تكون كل فلسفة تأويلية خاضعة للتأويل ، قابلة لإعادة قراءتها من قبل فلسفة أخرى ، بما يقدمها من خلال جسد معرفي أو مفهومي مختلف .

إن التأويل أو فلسفة الدلالة ، هو تنويع عصري لتجربة الفلسفة . وقد كان غدامير أحد الذين وعوا هذه الحقيقة بشمولية وعمق ، معتبراً أن التأويل يزيد على فلسفة الدلالة باعتراف صريح بدور الذات من حيث إن الذات تحقق فعل التأويل ، فهي مثلما تؤلف أحد قطبي العلاقة البدئية (الوجود - في العالم) فانها تتحمل ، كذلك ومن الأساس ، فعل انشاء المعرفة التي تأخذ شكل تأويل لا يمكن فصله عن الانسان الذي ابتكره وتحمل مسؤوليته . فالتأويل صيغة تتضمن نسبية الذاتية وكينونتها في الآن ذاته⁽⁸⁾ . ولذلك بدلاً من أن يدعي الفيلسوف أنه يقدم المعرفة ، عليه أن يعترف أنه ليس لديه الا تأويله - الخاص عن تلك المعرفة . ولكن هذا الاعتراف لا ينتقص أبداً من قيمة التأويل . فهو ليس درجة أقل في سلم اليقين الذي كان هدف الفلسفة المقدس . بل إنه في العصر الذي أصبحت فيه حتى حقائق العلوم الفيزيائية تقدم ذاتها على أنها منظومات معرفية نسبية صالحة مؤقتاً حسب شروط

التجربة والبحث المتوافرة في حينها، ليس على الفيلسوف أن يدعي امتلاك اليقين المطلق حول أية مسألة يصعب تحديدها أصلاً فيها يشبه تعيين الظاهرة الفيزيائية، التي أصبحت هي نفسها نوعاً من التأويل كذلك.

ضمن هذا الإطار تبدو الفلسفات التاريخانية وكأنها هي أصل المنظومات التأويلية. ولقد حشد بول ديكور نماذج العصر منها كالماركسية والفرويدية والبنوية في نطاق التأويل⁽⁹⁾. وبذلك فهي منهجيات بحث صالحة بقدر ما تقدم من أنساق معرفية تفسر الظواهر حسب وجهة نظر معينة ضمنية، لا مفر من الاعتراف بوجودها. غير أنه بدلاً من طمسها والتهرب من الاقرار بكونها نوعاً من الفكرة القائدة، يجب التعامل معها باعتبار أنها فعالية تأويل تعيد تركيب موضوعها باستمرار من حيث إنها تدأب في تحليله. وبذلك يغدو التأويل مجرد تفسير للتغير، بل يصبح هو ذاته التغير.

منذ أن بينَ التَّوَصُّير - وهو ما يتبقى من ثورته المنهجية - أن المفاهيم، وهي جملة أدوات المعرفة، إنما تحدد المعرفة ذاتها. وأنه من أجل القبول بالجدد المعرفي، يجب رده إلى هيكله المفهومي، فقد أصبح من الضروري أو من المحتتم بالأحرى اعتماد التأويل منهجاً للمناهج كلها، باعتباره تركيبياً تحليلياً، وتحليلاً تركيبياً، لأنه يفسر المعرفة بأدوات بنائها من المفاهيم، ويفسر المفاهيم بما بنته من المعرفة، أو من الجسد المعرفي⁽¹⁰⁾.

ولذلك فإن فحص مفهوم التغير عبر الفلسفة والعلوم الانسانية والمادية يكشف عن هذه المشكلية الضمنية التي لم تكن تواجه بالوضوح المطلوب. وهو أن كل مفهوم للتغير كان يعتبر ذاته أداة فهم لسواه، دون أن يصرح بحاجته الضرورية لأن يكون هو ذاته موضوع فهم خاص ومستقل. فلا بد من الملاحظة أولاً أن الميل العقلائي، الضمني وغير المصرح به، الذي ساد الفلسفة القديمة حتى مطلع عصر النهضة كان يصنف التغير في خانة السلب أنطولوجيا ومعرفياً. ذلك أن التغير هو ما ليس له جوهر. إنه العرض الذي يلحق الجوهر خارجياً. فليس له ثمة وضعية منطقية مستقلة. وبينما يهدف العقل إلى إدراك الجوهر فإن العرض يقف عقبة. فلا بد من اختراقه لبلوغ ما وراءه. فالتغير والظاهر والعرض كلها مفاهيم مترادفة تؤدي إلى معنى واحد، وهو أنه لا معنى لها إن لم يتم تجاوزها إلى الجوهر أو الماهية التي تحملها وتحتوي وراءها. وكثيراً ما تحجبها وتمنعها. فليس التغير دائماً هو الطريق إلى الاحتياز على الثابت، بل قد يصبح الدال الخادع. فإن علاقة الجوهر بالعرض لا يتحمل مسؤوليتها الأنطولوجية والمنطقية للجوهر ذاته. إذ كيف للجوهر الذي أساسه الثبات أن يدل عليه العرض الذي أساسه التحول والتغير. من هنا كانت أخلاقية (الحكمة) القديمة توجه الانسان نحو طلب الحقيقة باعتبارها مرادفة لمعرفة الجوهر من الأمور. وعندما يطلب العقل الجوهر فإنه حتماً يثر على العرض، هذا المختلف المتغير الذي لا يثبت على حال.

مثل هذا الاعتقاد لم يكن يمنع ميلاد العلوم المادية فقط، بل العلوم الاجتماعية كذلك. إذ يبدو أن العلم موضوع أساسه معرفة المتغير. ولو دققنا النظر في هذا الملفوظ: (معرفة التغير) وجدنا حدّ (المعرفة) الذي يدل على اعطاء الحقيقة، التي خاصيتها الأولى هي الثبات، إنما تتناقض مع دلالة المتغير. كان هذا الملفوظ إذن يريد أن يبين دلالة بين حدين، كل منهما يلغي الآخر. لكن معرفة التغير هي لحظة الثبات فيه، هي التي تقدم التغير عبر نسق معين، يعطيه ثمة انتظاماً يدعوه العلم بالقانون. فالقانون العلمي هو صيغة ثابتة تنسق تغير المتغير. فالتغير عندما يخضع للمعرفة يتحول إلى نوع من الثبات.

من هنا ، ليست ثورة المشروع الثقافي الغربي منذ لحظة العصر النهضوي ، لتقوم على تقويض مفهوم الجواهر نهائياً . بل ثمة تحول من موقف أخلاقي يحقر العرض الى موقف (علماني) يعتبر العرض هو الموجود وحده ، وأن (معرفته) إنما تعني اكتشاف نظام التغير فيه . فلم يعد يكفي تعريف الحركة بأنها نقلة بين سكوتين . بل أصبح من الضروري طرح هذا السؤال : كيف تجري هذه الحركة ولم . عندئذ يتم انقلاب حقيقي وهائل في موقف العقل من العالم . اذ لن يكون عليه أن يعرف العالم بأنه نقلة بين مكانين أو مستقرين بالنسبة للكائن الحي - وهما الرحم والقبر - ولا هو مجموعة سكونات نسبية بين سكوتين مطلقين ، كما الأمر في العلم المادي ، بل يصبح التغير هو موضوع المعرفة ، لأنه وحده القابل للمعرفة . وتصبح تلك العلاقة البدئية : الوجود - في - العالم ، هي علاقة المتغير لا بالنسبة لأي سلوك ، ولكنها علاقة المتغير بالنسبة لذاته وحدها ، مهما كانت هذه العبارة متعارضة بين حدودها . فالوجود في العالم ليس صيغة سكونية ، وإلا لما أمكن القول فيها بحددين : (الوجود) و (العالم) والرابطة العلاقية بينهما : (في) . اذ إن الرابطة بين سكوتين هي سكون كذلك . وبالتالي فلا حاجة الى تسمية كل من الحدين ، اذ يمكن لأحدهما أن يحل مكان الآخر .

فالاختلاف يسمح بالتمييز ، يتيح التسمية ، ينشئ علم الدلالات . يعرف الوجود - في - العالم ، باعتباره وطن الاختلاف . لكن المعرفة مع ذلك تظل غير ممكنة الا اذا قدمت الثابت . اذ إنه لا يمكن ادراك المتغير الا بعلاقته مع متغير أو متغيرات أخرى . لكن هذه العلاقة التي تعطي ثمة ثباتاً هي التي تتيح عملية الادراك . فالسكون لا يزال المعتمد الأساسي في الخطاب الاستمولوجي كله ، وإلا استحال قيام العلم . لكن هذا السكون ليس مطلقاً نظرياً ، كما أنه ليس ثباتاً مادياً مستقراً . بل إن عبارة أن الادراك هو معرفة ثابتة لمتغيرات تنبئ عن مفهوم العلاقة ، الذي تشبث به الفلسفات العقلية دائماً من أجل أن تقيم ملكة اليقين .



والحقيقة فإن سيادة مفهوم العلاقة يشير الى انقلاب ثقافي حضاري ربما كان الأهم في تاريخ المعرفة الإنسانية . اذ أصبح العقل بواسطته منصرفاً الى اكتشاف شبكية العلاقات بين الظواهرات . وغدا العالم بذلك هو عالم الظواهر بديلاً عن الجواهر . فإنّ عالم الشيء في ذاته ليس ممتنعاً على الادراك كما قال كانط فحسب ، بل يمكن حذفه من الهم المعرفي دون أن تتأثر به معيارية المعرفة نفسها . ذلك أن منطقة الشيء في ذاته تخرج الى النور ، وتغدو ظاهرة بين الظواهر في شبكية العلاقات التي تلغي ثنائية الشيء والشيء في ذاته ، الظاهرة وما وراءها . فكل ما لا يمكن أن يظهر ، أي يكون قابلاً لأن يراه العقل ، ويتملمسه الوعي ، فانه يمكن الاستغناء عنه . لكن مثل هذا الموقف لا يؤدي بنا الى أضيق دوائر النسبية والتجريبية كما يمكن أن توصف به في نظر أصحاب النزعات التجريدية والاطلاقية . بل ربما كان ذلك هو الطريق الوحيد الذي أدى بالجهد المعرفي الى اكتشاف العلم حسب منهج تجريدي جديد يناقض تماماً طريق التجريد الميتافيزيقي السابق ، لأنه يحل الرموز العقلية الخالصة في النهاية محلّ الظواهر ذاتها . وحسب اللغة السيميائية الحديثة فإن النسق المعرفي الراهن إنما هو النسق المبني من شبكة دالات فحسب بدون مدلولات . ولذلك سمح لنفسه عالم متفلسف معاصر هو برنارد اسبانيا أن يتساءل فيما لو كان وراء جزئيات المادة المتناهية في الصغر مادة أو حوامل مادية ، وفيها إذا كان هناك ثمة وجود أو عدم بالأحرى في صميم المادة .

لقد فُهم القانون العلمي الحديث أنه علاقة ثابتة بين متغيرات . على أن يُفهم ذلك الثبات نسبياً ، كما تفهم تلك المتغيرات نسبياً أيضاً . ولقد ارتاح العلم طويلاً الى هذا التعريف وخاصة في ميدان الأبحاث المادية والحويوية . لكن المسألة قد توضع وضماً عكسياً في مجال العلوم الانسانية والموضوعات التاريخية اجمالاً ، اذ يصبح مفهوم القانون هو تلك العلاقة المتغيرة ما بين حدود متغيرة . أو على الأقل فإن ما يمكن أن يسمى قانوناً هنا ليس هو الا علاقة بين علاقات أخرى ، لكنها قد تكون أكثر ثباتاً نسبياً من بقية العلاقات . ذلك الواقع المعرفي جعل مدارس العلوم الانسانية المعاصرة تحاذر من ادعاء العلمية المطلقة . وبالتالي فإن تأسيس الأنتولوجيا الحديثة باعتبارها البنية المفهومية للهيم المعرفي في مجال العلوم الاجتماعية قد أقامه ليفي سترأوس على قاعدة البنيوية من حيث هي منهج أولاً يتجاوز النسق المنطقي التقليدي للمعرفة القائم حسب موقع الحدود بالنسبة لبعضها كأسباب أو نتائج⁽¹¹⁾ .

لذلك فالنقاش الدائر منذ أيام الماركسية حول العلاقة بين أنظمة الانتاج وبقية المؤسسات الاجتماعية ، وهو النقاش الذي يستند الى مفهوم العلاقة التكوينية بين البنية التحتية والبنية الفوقية ، إنما يصبح غير ذي موضوع عندما يتشبه بتحديد علاقة سببية ثابتة بين متغيرات البنيتين ، بحيث تعزى دائماً قوة الانتاج لما هو نتج بالنسبة لما هو فوقه . وبكلمة أخرى أصبح يسود ، وبصفة شبه شاملة ، بين مفكري المنهجيات الانسانية ، الابتعاد عن المصطلح العلمي (قانون العلية) بكل ترميزاته التقليدية .

والحقيقة فإن الانقسام الشمولي الذي عمّ المجال الانساني بين مدرسة ماركس ، ومدرسة مائرس فير ، وخاصة في أواسط هذا القرن ، لم يكن بالمستطاع تجاوزه إلا في تجاوز الأساس المنطقي التقليدي الذي احتكر انتاج المعرفة ومعياريها في وقت واحد . هذا الأساس الذي حدده مبدأ الهوية وتطبيقاته في قوانين العلية ونفرضاتها . ذلك أن مبدأ الهوية عندما يسود البحث المعرفي في المجال الإنساني فإنه يحصل في طياته بذرة الخلق اللاهوتي . إذ من الصعب أن يدرك الوعي المتمسك بمثل هذا المطلق أن يدرك كيف يمكن لـ (أ) أن تتحول إلى (ب) دون أن تكون سبباً لها ، أي دون أن تكون أنتجتها ، أو بالأحرى خلقتها . فهذا الانتقال بين الحدين لا يترجمه قانون العلية فحسب ، بل يسيره مبدأ الخلق كذلك . إذ إن الحد الثاني الذي هو نتيجة للحد الأول ينبغي أن يكون هو نفسه وغيره ، أي يكون الآخر الذي أنتجه . إن الحد (ب) لا يمكن أن يفهم إلا من خلال (أ) الذي أحدثه . وبالتالي فإن الحد المخلوق ليس هو نفسه تماماً . إنما يعبر في هويته عن هوية من أحدثه . وبالتالي فهو مجرد عن هويته الخاصة .

الماركسيون السطحيون عندما تمسكوا بترسيمة العلاقة بين البنيتين التحتية والفوقية ، على أساس أن الأولى منتجة للثانية ، إنما وقعوا في النظام المعرفي التقليدي الذي كان ماركس ثورة شاملة ضده . والحقيقة حتى الماركسيون البنيويون أنفسهم ، اعتباراً من التوسر ، لم ينجوا من الوقوع أسرى للنظام المعرفي الذي أرادوا تغييره . خاصة عندما أشاعوا مفهوم الانتاج / و / إعادة الانتاج / بين الحدود والمؤسسات الاجتماعية ، من اجل تعيين علاقات سببية أي خلقية فيما بينها . فحين ينتج حد جداً آخر ، مؤسسة مؤسسة أخرى ، فلا بد أن تملك في ذاتها قدرة خارقة على خلق ما هو مختلف عنها ، وفي الوقت ذاته ما هو متعبّر عنها . حتى وإن كان هذا / الآخر / الناتج عنها ، ينفيها ، على طريقة المنطق المثالي لدى فيخته الذي يعتبر أنه ما أن تضع الأنا أنها أو ذاتها حتى تضع الآخر وتنفيه في وقت واحد ، والآخر هنا هو العالم . أو على طريقة الجدل الهيغلي الذي عقلن علاقة العلية وحركها بين حدودها حسب

منهج الوضع والتجاوز إلى ما هو تركيب أعلى . إذ أبطل هيغل مصطلح الغلة والمعلول ، ليُجِلَّ مكانه مصطلح الجدول الذي يجعل التأثير متبادلاً بين الحدين دون اختصار الفعل على واحد دون الآخر . وهذا الفعل يتضمن السلب واليجاب معاً . ولذلك يولد منها ما يتضمن الحدين ويتجاوزهما في آن واحد إلى حد ثالث جديد تماماً . غير أن الجدول الهيجلي ارتكز كذلك إلى المفهوم العلي ، فأعطاه للحدين معاً بدلاً من حد واحد .

والواقع ليس من السهل بالنسبة للوعي التقليدي أن يعترف بالتناقض ولو مرحلياً أو آنيّاً بين الحدود من أجل عقلتها . وكذلك ليس بالأمير اليسير أن تُسَلِّب العلة قدرتها الخالقة أو المنتجة للمعلول ، وتوضع في مستوى واحد معرفي ومعياري معاً ، هي والمعلول . كل ذلك النقاش يكشف نزع الجو الميتافيزيقي واللاهوتي الذي كان يخيم ضمناً حول قضايا منطقية ، ويفترض أنها تقنية ، في حين أنها من صميم المهم الكينوني ، ونظام الأنظمة المعرفية .

صحيح أنه بعد الهيجلية ، والتقدم العلمي المادي المضطرب الذي تابع حتى عصرنا ، لم يعد بالإمكان التحدث عن علل فاعلة وأخرى غائبة كما كان يفعل أرسطو ، ويفعل فلاسفة عصور طويلة مديدة ، إلا أن تحديد العلاقات ليس بين المفاهيم فقط ، ولكن بين المؤسسات الاجتماعية ذاتها ، لم يتحرر نهائياً من صيغ مختلفة للعلية ، تنطق بها مصطلحات مستحدثة لا تحمل ذات أسمائها المعهودة والمعروفة ، وإن كانت ذات دلالات متقاربة .

والنسق المعرفي الذي اشتمل تطورات المفاهيم الخاصة بدلالة التغيير ، هو الذي يعاني أكثر من غيره ، من هذا المزج والتوشيح بين جو ميتافيزيقي عريق ، ومستحدثات منطقية وإيديولوجية كثيرة . فالسؤال كيف يحدث التغيير ، من يحدث التغيير ، ما هو التغيير ، كان يتطلب دائماً النسق المنطقي العلي الذي يخفي وراء كل أنسجة الأجوبة . ذلك أن التغيير هو وحده من بين المفاهيم الفلسفية والانسانية الذي يكاد يتمحور حوله كل المشكلات المعرفية الخاصة بفهم الواقع ، والتأثير فيه . وإذا كانت فلسفة التغيير في نطاق العلوم المادية حلت هذه المشكلة بالاتجاه نحو صناعة ما ليس مصنوعاً في الطبيعة أصلاً ، وإن كانت مادة تلك الصناعة ذات جذور في الطبيعة ، أي أنها اتجهت نحو التقنية ، فإن الفلسفة والعلوم الانسانية اجمالاً لم تكن لها صناعة مجسدة تنبئ عن انتاجها أو توجهها العملي المباشر .

لذلك تجد أنظمة التفسير والتأويل نفسها في ميدان الفلسفة والعلوم الانسانية تبحث عن الأولويات . إنها تصادر على المطلوب ، كما يقول المنطق ، بطريقة ما عندما تفترض أولوية ما ، تجعلها تمتلك قوة التكوين كما تحترق لذاتها المعيار الأعلى في مجال التقويم . ولا حاجة إلى التذكير بما سُمي بالمدارس الاجتماعية والنفسية . فهي في الواقع قدمت أنظمة تأويلية انطلقت دائماً من فرضيات معينة ، غدت بمثابة أولويات تكوينية ومنطقية بالنسبة لبقية النسيج المذهبي والعلمي الذي تبنيه . فالحاجة العقلانية المستمرة دائماً هي الارتكاز إلى ثمة ثابت لتعليل المتحرك . حتى التغيير فإن له قانوناً يعطيه ثمة قاعدة أو قانوناً .

إن فهم التغيير يجعله محتاجاً إلى ثمة نظام عقلي معين يكسبه حلة المفاهيم ، أي يفهمه . وعند ذلك يتدخل العقل في سيرورة التغيير . فبيني نسقاً معرفياً يدعي أنه يقابل نسقاً مؤسسياً في الواقع . ولا شك فإن النسق المعرفي المعبر عن التغيير يريد أن يبرهن على عقلته بما يمكن أن يقدمه عن ذاته من تماسك وثبات ذاتي . وبذلك ما أن يقوم مثل هذا النسق المعرفي ، بما فيه من تماسك وثبات ، حتى يُشغَل العقل

بنفسه عما يدعي أنه المقابل العقلاني له ، أي أنه يكف عن كونه مقابلًا لسواه ، ليصبح المقابل لذاته فقط . فالدالّ يسحب برهانه من مدلوله ليعيد توحيد ذاته . وهنا يمكن أن نُحذف من المؤشر الجهة التي يؤثر نحوها ، ليصبح هو المؤشر وجهته في آن واحد . ينقلب البناء المفاهيمي من نسق معرفي الى نظام المعرفة الذي يبرر ذاته بذاته . وفي حين يظل النسق المعرفي محتاجاً الى الموضوع الذي يدعي تفسيره لإعادة التطابق معه ، فإن النظام المعرفي يلتهم موضوعه مقدماً ، ويقدم ذاته بديلاً عما كان يدعي أنه يطابقه أو يفسره . لأن النظام المعرفي في النهاية نسق دلالي لا يحده أي مدلول . فهو من حيث إنه يطرح نفسه كهيكلية داخلية للموضوع ، فانه كذلك يخول نفسه حق تفسير الموضوع دون أن يسمح بما يمكن أن يفسره هو ذاته .

لا شك أن الماركسية قلبت العلاقة الدلالية في النظام المعرفي ، فلم يعد الأعلى يفسر الأدنى ، بل الأدنى يفسر الأعلى لأنه ينتج . غير أن العلاقة الدلالية عند الذين قبلوا الماركسية من نهج فلسفي الى إيديولوجيا اجتماعية سياسية ، عادوا بها القهقري الى ما كانت عليه في النهجيات التقليدية ، وهو أن هناك طرفاً يولد طرفاً آخر . فالعملية قائمة إذن وإن بشكل مقلوب ، اذ ينتج الأدنى الأعلى . وتصبح شبه لاهوتية في السياق الإيديولوجي ، عندما تُحاط قوى الانتاج بهالة تقديسية ، تحيلها الى ما يشبه أسطورة للخلق في العصر الصناعي⁽¹²⁾.

غني عن البيان أن العلية ، عندما تُعزى لها قدرة على الخلق من ذاتها ، فإنها لا تقدم تفسيراً ، إذ إن معرفة العلل أو الأسباب التي كانت هي هدف النظر العقلي والبحث العلمي منذ القديم كانت تخفي اعتقاداً ماورائياً بقدرة ما تكمن في العلة من أجل انتاج المعلول . فان تعيين (أ) مجرد علة لـ (ب) يكتفي بالتسمية الاصطلاحية ، أي أن تقول هذه (أ) وهي علة ، وتلك (ب) وهي معلول . لكن السؤال الذي يطرح ضرورة التفسير هو الأعمق وغير المصرح به ، والذي يقول : كيف أمكن لـ (أ) أن تنتج (ب) . كأن يقال إن الشمس هي سبب النور والحرارة . لكن ذلك لا يكفي للعلم حتى يقوم . اذ لا بد من معرفة كيف تنتج الشمس نورها وحرارتها . كان تحت التفسير العلمي يكمن إذن تساؤل أعمق . لكن مثل هذا التساؤل سرعان ما كف العلم ، المادي بخاصة ، عن طرحه ، لأنه يعيد طرح مشكلة الهوية التي تحيل بدورها الى عودة نحو انطولوجيا الجواهر والعرض . لذلك يفر العلم الحديث من مثل هذه المواجهة . ويفترض منذ ايام ديفيد هيوم أن اقتران الحدود ببعضها وثبات هذا الاقتران يفترض قيام علاقة ضرورية بينها تتيح بناء القانون العلمي .

ولا حاجة هنا الى استدعاء كل ذلك الجهد الإستيمولوجي الغني الذي بذله كل من ياشلار وكانغيليم وصولاً الى كارل بوبر نفسه ، من أجل إعادة تأسيس الهيكلية المعرفية للبحث العلمي المعاصر⁽¹³⁾ . فإيهما نحن في هذا السياق ، وخاصة في مجال المعرفة الفلسفية والانسانية (أي العلوم الانسانية) هو أن معرفة التغيير كانت تفترض دائماً تمذجيات ثقافية حتى قبل أن يقوم وعي خاص وجديد بعلم للنمذجة Tipologie . غير أن النمذجة تلك كانت عبارة عن تثبيت مبدأ ماهوي ما ، لا يضيف فلسفة الى التغيير نفسه تساعده على التحقق بمزيد من وعي امكانياته وعقباته ، بقدر ما كان يشل التغيير ويجعله مستبعداً مقدماً في تحركه لنمذجة التفسير العلمي . فالنمذجة في الفضاء التقليدي ، الاجتماعي والتاريخاني ، انما هي عودة لتفسير الحركة بالسكون . أي إلغاء الزمان لحساب المكان .

وعندما يطبق هذا النموذج على العملية الاجتماعية التاريخية تصبح هذه العملية في ذاتها ، بكل ما تتميز به من حركية واختلاف وتنميات تنوعية غير محدودة ، تصبح مهددة في تاريخيتها لصالح التراتب المجتمعي La Stratification الذي يجمد العلاقات المتحركة في مؤسسات تناضدية . تحدها توازنات القوى المتبادلة ، سواء كانت قوى ذاتية كالقربة والمعتقدات المؤسرة ، أو كانت موضوعية كقوى الانتاج الاقتصادي المباشر والمؤسسات المعبرة عنها أو المرتبطة بها .

يشير باحث أنثروبولوجي اقتصادي هو موريس غودوليه بملاحظة هامة وردت في كتاب له أخير بعنوان (الفكري والمادي)⁽¹⁴⁾ وفي معرض مقدمة الكتاب ، الى أن ترجمة خاطئة قد حدثت لمصطلح ماركس حول البنية التحتية والبنية الفوقية . فهو يرجع الى أصل هذا المصطلح في الألمانية ، فيجد أن تعبير Grundlage الذي يقرأ الباحث ، تُرجم خطأ الى (البنية التحتية) إنما يعني في الأصل الألماني : الأساس . وكذلك فإن لفظ Uberbau لا يعني بنية فوقية ، بقدر ما يعني البناء . فالترجمة السائدة في النص الماركسي المترجم الى الفرنسية ، وبالتالي الى العربية ، بالبنية الفوقية ، يُفقد المصطلح المتعلق بمفهوم هذا التراتب بين الأدنى والأعلى . لأنه يعطيه تحسباً شبه مادي تقريباً . ومع ذلك فالإنسان لا يعيش في أساسات البناء ، ولكنه يعيش طبعاً داخل البناء ، على حد تعبير غودوليه . ذلك هو الفرق الحاسم بين وحدة العملية الاجتماعية وبنيتها المتكاملة ، وبين التناضد المؤسسي الذي يقسم هذه العملية ويميز بين عواملها ، ويحسم هذه العوامل في مؤسسات ، ويختلق علاقات آلية فيما بينها . وبالتالي يفترض نموذجاً معرفياً أصبح يعرف في الأدبيات الاجتماعية والسياسية باسم الماركسية . فالنموذج المعرفي هنا ليس مجرد هيكله تبسيطية أو ترسيمية فكرية . إن له قدرة الإبدال عينا يفسره . إذ تُساق العملية الاجتماعية بكليتها وتكاملها لتدخل تحت سلطان النموذج الذي يُباح له التهامها واستبدالها مباشرة بنموذجته الجاهزة . وتتم سيرورة الاتهام أو الاستيعاب ، والاستبدال تحت مصطلح يدعي تجريد المفهومية الماركسية ، وهو إعادة الانتاج . إذ إن تعشيق النمذجة الماركسية لحالة اجتماعية تتطلب التفسير ، إنما يعيد انتاجها كنسق معرفي متمم تماماً للتسمية الماركسية الشاملة .

ومع ذلك فإن صيغة انتظام المفاهيم بالنسبة لبعضها داخل النسق الواحد ، بحيث يكون تقديم البعض وتأخير البعض الآخر ينطوي على أكثر من اختيار علمي ، بل تفضيل لإيديولوجي ، هذه الصيغة لا بد أن تخضع لتساؤل دقيق . فإن من حق الإيستمولوجي أن يتساءل عن مدى العلاقة بين نظام معرفي خَلَقِي يقود عقل الباحث ، وبين نظام معرفي آخر متضمن في الصيغة ذاتها التي لموضوع الدرس . ما هي علاقة التفاعل بين هذين النظامين وكيف يمكن لأحدهما أن يتغلب على /أو يمتص الآخر . وأين هي في النهاية معايير الموضوعية فيما بينهما .

إن الشكل الذي يأخذه انتظام المفاهيم بالنسبة لبعضها داخل النسق المعرفي إنما يقدم هذه المفاهيم من خلال بنية تفترض تفسيرها في اتجاه معين مقدماً ، بالرغم من أن النموذج الجدلي يحاول أن يلغي من حيث هو جدل أصلاً أولوية الحركة إن كانت منطلقة من (أ) أو (ب) ، إذ إن الجدول يفترض مستوى واحداً لحدوث العلاقة من الوجود والتفاعل بلغي أسبقية زمانية أو مرتبة إنتاجية فيما بينهما ، بالرغم من ذلك ، فإن التأويل المؤسسي الذي أعطي للماركسية جعلها تتراجع من النموذج الجدلي في النسق المعرفي ، الى النموذج العلمي التقليدي .

مثل هذه المشكلة كان لها تأثيرها المستمر والنامي في مختلف حقول الاستمولوجيات الحديثة في العلوم الانسانية . حتى إنَّ فصلاً دقيقاً لهذه الحقول يكشف بسهولة عن كونها جميعاً اجتهدت أن تقدم نمذجات منهجية تتبنى النمذجة الماركسية بصيغ مختلفة . إذ إنها افترضتها حاضرة في لاربعها مهما حاولت الفرار منها . حتى الراضة لها لم تستطع أن تتجاوز حقلها . فلما أنها تقدم أنساقاً متناقضة للنموذج المعرفي الماركسي ، أو تحرفه ، أو تستبدله بأسر جديدة من المفاهيم التي لا تنأى باصطلاحيتها بعيداً عن امكانية الخضوع لأدوات التفكير الماركسية المعهودة .

ليس ذلك لأن النسق المعرفي الماركسي هو النموذج الأوحى المسيطر ، بل لكونه هو نفسه لم يقدم إلا ترجمة حديثة للنموذج العليّ التقليدي ، الذي ينبغي أن تُعزى له السيادة المطلقة ، وخاصة في إستمولوجيا العلوم الانسانية .

وهو أمر يثير الغرابة حقاً . ذلك أنه بقدر ما يظهر جلياً تماماً لون النموذج العليّ بصيغته الحقلية واضح التطبيق في المجال العلمي المادي الطبيعي والحيوي ، بقدر ما تتعد عنه هذه الصيغة في العلم الانساني . ومع ذلك لا تكاد تتحرر نمذجات المنهجيات في هذا العلم من سلطان النسق العليّ الحقلية ، في حين يمسي هذا النسق من أثريات تاريخ العلوم المادية .

بين مفهوم الحقل ومفهوم الانتاج مسافة حضارية كبرى ولا شك تختصر أهم منجزات العقل في تحديد طريقة عمله بالذات التي تحقق الثورات الأساسية في نسق النظام المعرفي المنتج للأنظمة المعرفية الأخرى المطبقة أو التطبيقية ، في الميادين المتخصصة .

غير أنه لا بد من تحديد الوعي دائماً بالنسبة للمنهجيات الانسانية لأنه من الصعب الفصل بين حيز الحقل وحيز الانتاج . وإذا كانت الزعة النمذجية الحديثة حاولت أن تتجاوز هذا اللبس بأن افترضت قيام علاقة الشُّبه بين النموذج والحالة ، فإن المشابهة ليست تفسيراً بقدر ما هي تكرار للحالة من أضيق مساحاتها التطبيقية الى أعلاها تجريداً .

لذلك إذا عدنا الى النموذج المعرفي الماركسي يجب تحديد الصياغة المفهومية للتراتبية التي تتوضع بحسبها علاقات البنية التحتية بالبنية الفوقية . إذ ليس من الضروري دائماً أن تكون البنية التحتية هي شبكة علاقات اقتصادية من أجل أن تنتج الشبكات غير الاقتصادية . فالنمذجة هنا يجب أن تتخل عن مأسسة البنية ، وتنتقل منها الى الصيغة الوظيفية . فيصح القول عندئذ أن كل البنية التحتية يمكن أن تكون اقتصادية أو اجتماعية عضوية كنظام القرابة ، أو سياسية دينية كالمجتمع الفرعوني القديم ، أو مجرد سياسية فحسب كمجتمع أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد . وذلك لأن هذه البنى هي وظيفية أكثر منها مؤسسية . وبالتالي يمكن تحديد الصيغة العامة للظاهرة الاجتماعية هذه البنية أو تلك الأكثر فعالية وانتاجية . فليس التوصيف للبنية بكونها تحتية أو فوقية ليعني تحسيدا مادياً . كما أنه يمكن لأية فعالية اجتماعية أن تلعب الدور المحدد أو الوظيفة العليا المُقننة لغيرها من الوظائف والعلاقات . وقد أثبتت الدراسات الإناسية (الأنثروبولوجية) والتاريخية صحة هذه التوجهات ، بحيث وصلنا أخيراً الى الموقف العلمي في مجال تلك الدراسات التطبيقية الذي لا يميز اعتماد شكل نموذجي للترابيات الاجتماعية ، وخاصة منها تلك المتعلقة بتحديد البنية المسيطرة والبنى الأخرى التابعة . حتى كان من ب علم الإناسة الثقافي خاصة من رفض امكانية المقارنة بين أنظمة مجتمعات تاريخية أو بدائية مختلفة . لأنهم كانوا يرون أن لكل مجتمع نمذجه الخاص غير القابل للمضاهاة بغيره أو الانطباق على سواه ، ومن هؤلاء سومبارت (Sombart) أو لنتون (Linton)⁽¹⁵⁾ . وقد كان تصدى لها ولسواها

كارل بولاني بعنف وخاصة ضد الماينوفسكي الذي يعتبره مسؤولاً عن تيار كبير وأساسي في التحليل الاقتصادي الإنساني. غير أن بولاني سيعود ويتفق مع كل هؤلاء حول تلك الموضوعة الأساسية التي تنفي وجود نموذج واحد للتطور الاقتصادي الاجتماعي ، وبالتالي انكار تلك الامكانية المتصورة دائماً حول نمذجة المؤسسات الاجتماعية⁽¹⁶⁾.

فالطروحة القائلة والتي تعود الى مين (Maine) بأن حركة المجتمعات المتطورة إنما كانت حتى اليوم تسير من العضوض Statut الى العقد ، أو كما عبر عنها تونيز (Tonnies) بالتمييز بين / المجموعة / و / المجتمع / ، إنما تعطي للنسق المعرفي في التعليل التاريخاني خطأً وحيد الاتجاه . وهو الخط الذي يقاس بمدى ما يكون الاقتصاد فيه متنبئاً داخل المؤسسات الاجتماعية الأخرى كلها ، أو يكون متميزاً عنها بمؤسسة العمل المنظمة وفق النموذج الرأسمالي المرتبط باقتصاد السوق . وبالتالي يسقط التاريخ مجدداً في نمذجة التغير المركزي Ethnocentrique . أو كما قال ماركس في (الرأسمال) بأنه : « ليس الحدث النموذجي هو في كون البضاعة التي هي (من نتاج) قوة العمل تعرض للبيع ، ولكن هو في كون قوة العمل تقدم كبضاعة »⁽¹⁷⁾ . فحين يتجاوز الاقتصاد تلك الحالة الأولية المتمثلة في سد الحاجات الأساسية من الطبيعة الى انتاج السلعة بهدف جني الربح وصولاً الى استئجار قوة العمل كبضاعة في حد ذاتها ، يرسم خط التغير في اتجاه النمو الرأسمالي الذي ميّز بالطبع المجتمع الغربي الصناعي ، والذي سمح بانتاج هذا النموذج الفريد في التاريخ المتمثل في حضارة التكنولوجيا .

وسواء وعى الباحثون في تاريخ الظاهرة الاقتصادية وقوانينها الأنتروبولوجية سيطرة النموذج الرأسمالي الغربي في لاشعورهم أم لم يعوه بدرجات متفاوتة ، فإن هذا النموذج فرض نفسه باعتباره الهيكل الأساسية للتغير التي لا يمكن الفرار منها من حيث إنها تشكل في الواقع نظام الأنظمة بالنسبة للتطور ومعرفة قوانينه .

فالثابت في الزمن الثقافي للحضارة المعاصرة إنما ينكشف من خلال أن المعرفة ذاتها وليس موضوعها فحسب، تضع أفقها للعمل القائم أصلاً على مبدأ الفرز بين المثال أو المعيار وأشباهه . وهو المبدأ الذي لا يتعد كثيراً عن مبدأ الهوية وإنما يأتي تنوعاً مضطرباً له . فالحاجة الى أن يطبق العقل ما يعرف على ما يجهل تجعل منه المرجع الأخير لامكانية قيام المعرفة كما العلم . العقل يريد أن يرى ذاته في العالم دون أن يبرح تعاليه واستقلاليته . ولعل تلك هي الخاصية الأولى التي كمنت دائماً في قاعدة كل فكر مثالي . حتى إن كل فكر معرفي آخر لا يمكنه إلا أن يكون تنوعاً حول تلك الخاصية . لأنه في النهاية هو العقل الذي يعرف وهو الذي يضع قوانين المعرفة ومعاييرها، وهو أخيراً الذي يحكم عليها بالخصب أو العقم . هناك كلام الواحد الذي يرجع عبر الكل الى الواحد . بمعنى أن الحوار ليس سوى إطلاق الصوت وصداه . هناك متكلم واحد يسمع صوته الخاص عبر الآخر . فهناك كذلك مستمع واحد .

ليس هذا ما جعل فلسفة العلم المعاصر تعترف ، وفي ميدان الذرة بالذات ، أن القانون العلمي اختراع انساني ينتج حلولاً نسبية وموقته . لكن انتاجيته تظل ماثلة للعيان ، في حين تحقق العلوم الإنسانية في فرض انتاجيتها بصورة مباشرة . لذلك تدخل معها الايديولوجيا في صراع اختزال ومسح وتحجيم لمنهجيتها وأنظمتها المعرفية ؛ كأنما لا يمكن للعلوم الإنسانية أن تظهر لها ثمة انتاجية داخل مجتمعاتها الا عندما تتحول الى إيديولوجيا . وعند ذلك تغلب العملية المنهجية بكاملها . اذ يردّ النموذج

هذه المرة من الجسد المتعصي للأيديولوجيا، بدلاً من أن تكون للنموذج قدرة في تبديد سلطة الفكر المعياري الثبوتي للأيديولوجيا وتجاوز تحديداتها الجامدة.

والواقع فإنّ الأيديولوجيا تلعب دور التثبيت فيها هو متحرك . إنها شكل مباشر للتفكير بواسطة النموذج . حتى قد يقال أحياناً في علم النفس الاجتماعي إنه لا يمكن للجماعات أن تمارس التفكير إلا عبر الأيديولوجيا . لأن الأيديولوجيا إنما تقدم الحلول الجاهزة السريعة المتفقة مع المعتقدات اللاشعورية الجمعية . إذ تملأ الجماعة إلى تصديق ما يتفق مع معتقداتها أي ما له جواب جاهز في الإيديولوجيا السائدة . وبالتالي فالتحدي الذي لا جواب له في تلك الإيديولوجيا يمكن أن يُحمل أو يُحذف . فان قَوْلُةً معطيات العالم حسب النموذج المعرفي الذي تطرحه الإيديولوجيا يعني ممارسة عملية اختيارات اعتبارية بين هذه المعطيات لا تقدم جديداً ، بل تأتي تأكيداً للنسق المعرفي القديم . النموذج الإيديولوجي لا يفسر المعطى بل يستخدمه برهاناً على صحة منطلقه . عند ذلك تغلق دائرة المعرفة وتصبح الجماعة أسيرة نموذجها الإيديولوجي ، مكنتيةً بآجترار ثوابته الميتافيزيقية ، منعكسةً على معاييرها الأخلاقية التي توحد بها مختلف علاقاتها التقويمية الأخرى سواء بالمعرفة كنظر فلسفي أو بحث علمي ، أو بالسلوك الفردي والاجتماعي .

إنّ النسق المعرفي للنموذج الإيديولوجي لا يكتفي بفرض دعواه بل ينفي كل ما عداها من الحقائق . إنه في الواقع يؤكد نفسه أصلاً بنفي كل ما عداه . لذلك إنّ استبداده المطلق هذا لا يُنكر مقولة التغيير فحسب ، لكنه ينكر أساساً احتمال كون العالم ، أو شيء من أشيائه قابلاً للتغيير . فإنّ حُلّ التغيير فيما هو عضوٌ قائم Statut كان ذلك الدمار الشامل ، نهاية العالم .

هذه الامتثالية التي توصف عادة بالسذاجة وتُعزى للشعوب الابتدائية والدينية المحافظة ، يمكن أن يتجاوز استبدالها نطاق هذه الشعوب الخارجة عن مخط التطور الغربي ، إلى قلب المجتمعات الغربية ذاتها . إلا أن ميزة هذه المجتمعات أنها قادرة دائماً على كشف المؤسسات الاستبدادية التي تحاول لجم حركتها نحو المعرفة والتغيير . ولذلك لا تهدأ المعركة لديها دائماً بين أشكال الامتثاليات المحصنة حتى باقنعة العلم والتقدم والقوة ، وبين النزعات التي تحاول تجاوز النمذجات اللاشعورية الموجهة لإنتاج الفكر نحو طرح نمذجات التجاوز الفعلية .

وإذا تساؤلنا الآن ما الفارق بين مفهوم التغيير حسب نموذج ، ومفهوم التفسير بواسطة نموذج ، الفينا أنه هو الفارق أولاً بين مفهومي التغيير والتفسير قبل أن يتضايغا مع مفهوم النموذج . ذلك أن الأيديولوجيا في مجال العلوم الإنسانية تسعى إلى دمج المفهومين ، أو أنها تعطي للواحد دلالة الآخر بصورة متناوبة . فإذا كان لدينا ثمة مشكل اجتماعي معطى ، وكان علينا تفسيره قدمت الأيديولوجيا نموذجها الجاهز وطبقته على المشكل المعطى باعتباره حالة جزئية تدخل مقدماً (لماذا ؟) تحت نطاق النموذج . لكن الإيديولوجيا حين تقدم عملية التفسير ترشحها أو تبطنها في الآن ذاته بنزعة تقويمية تأمرنا بقبول هذا المعطى إنّ كان موافقاً للنموذج (الأخلاقي) الآخر الذي ينفني وراء (النموذج) العقلاني كشيح له . أو تأمرنا برفضه وتجاوزه في حال عدم توافقه مع ذلك النموذج بصفحته العقلانية والتقويمية معاً ، أي تقدم لنا وسائل الاستهواء من أجل تغييره .

غير أن الأمر يختلف في حقل العلم المادي إذ إنّ التفسير يعطي امكانية التغيير لأنه ليس ثمة جسر إيديولوجي غير منظور يخلط بين حدي التفسير والتغيير بما يتناقض والمرجع الواقعي المباشر لهما . فإنّ

الكشف عن قانون ظاهرة مادية معينة يتيح للعلم السيطرة على بنيتها واستخدامها . وهذا ما عناه المفكرون دائماً بتردهم لمصطلح العقلانية كاستيعاب للعالم ، والطبيعة منه بخاصة . هكذا يتضاءل مجال التدخل الايديولوجي بين نسقي التفسير والتغيير حيال الظواهر المادية . لذلك تصبح النمذجة الرياضية وسيلة للتوحيد بين هذين النسقين . فكان مجال النمذجة الرياضية فسيحاً جداً في ميدان العلوم المادية ، وكانت السبرانية أوج هذا النهج المعرفي . لكن المسألة تختلف عندما يراد تطبيق نمذجة رياضية معينة في ميدان العلم الانساني . والاختلاف لا ينبع فقط من كون الميدانين متفايرين تماماً ، بل لكون عملية التفسير متفصلة دائماً عن عملية التغيير . وبالتالي تظل العملية الأولى محرومة من إمكانية البرهنة مما يجعلها متراجعة دائماً إلى ما وراء حدود الافتراض . وعند ذلك تتدخل النزعات الايديولوجية لتقطع امكانية البرهنة الموضوعية من جهة ، وكيسا تلغي في الآن ذاته هاجس البرهنة من سياق العقلنة الناقصة في التفسير الانساني دائماً .

من هنا كانت التفسيرات الكبرى للظاهرة الانسانية تنطوي ضمناً على دعوات غير مباشرة ، هامة ، من أجل تقليد دلالاتها ، أي من أجل أن يتطابق الواقع مع ادعائها ، أكثر مما يجب عليها هي أن تنجز فعل المطابقة انطلاقاً من ذاتها ، من فهمها لصحتها العملية ونجوعها في التفسير السليم المتطابق مع موضوعه .

فالنسق المعرفي في العلم الانساني ، المسكون بالشبح الايديولوجي دائماً ، يحمل تفسيره دعوة للتغيير بحسب النموذج الذي يشكل مرجعاً للعملية التفسيرية كلها ، دون امكانية واقعية لتحقيق هذا التغيير . بينما على العكس فإن النسق المعرفي في العلم المادي لا يمكنه أن يقدم تفسيراً الا اذا كان قادراً على إحداث التغيير . وهذا ما يحققه مفهوم التجربة . فالنمذجة السبرانية ناجمة الى حدود بعيدة في هذا النسق ، في حين أنها لا يمكنها أن تبرح في أفضل ظروفها حد التأثير التجريدي من بعيد ، في مجال النسق المعرفي الانساني . ولذلك كما قلنا سابقاً ، كان على النمذجة في المجال الانساني أن تنقصر فعالية الايديولوجيا ، شعورياً أو لاشعورياً ، إن قصدت التأثير في الواقع ، أي إن جنحت نحو التغيير ، أو ثبتت التغيير السابق .

غني عن القول إنه في سياق التحولات التاريخية الكبيرة التي تصيب المجتمعات كان ثمة افتراق بين إمكانات وأنساق وآليات هذه التحولات ، وبين الخط الموازي لها من أنساق المعرفة سواء المكتفية منها باعطاء نماذج التفسير والتعليل لما يحدث ، أو المتجاوزة لحد التفسير الى نطاق التغيير دعوة وتحققاً . إن هذا التوازي أو بالأحرى التناضد بين الخططين أو المرتبتين ليس سوى تجريد يحتاجه التحليل النظري . لكن أهم التعليلات الفلسفية والعلمية هي التي حاولت دائماً أن تعقد ثمة جسور تلاق وتداخل بين الخططين . حاولت أن تبني أنسقتها المعرفية على مفهومة هذا التلاقي ، شكله وصيغته وآليات تحقيقه . ولقد رأينا أن المقاربة الأولى وربما المستمرة ، كانت تتأكد في إيجاد علاقة عليية بين المتناظرين ، بحيث تقضي العلية على المسافة الموجودة بينهما ، لأنها ترد الطرفين في النهاية الى طرف واحد حسب مبدأ الهوية ، ساجعة من حيث سبباً أو علّة للأخر . فلا يكون للأخر إذن ثمة كيان مستقل . وبالتالي لا يكون لدينا الا الواحد الذي ليس له آخر ، ما دام يمكن رده الى أصله .

نصل الى مفهوم البنية حسب مصطلح الخطاب . هنا محاولة للتخلص ليس من النظام العلي فقط ، بل حتى من النظام العلائقي ، أو من نظام العلاقة . فإن النظرة العقلانية تصبح معكوسة هنا في مسيرتها . إنها لا تذهب من النسق العلي أو العلائقي (والجدلي كذلك) الى مركباته أو بالعكس ، أي أنها لا تنهج

التحليل تركيبياً، ولا التركيب تحليلياً، بل تطرح النمذجة الواقعية كمساحة مكانية، كفضاء ذي تضاريس، يحدد العلاقات بين صواعده ونوازله، تنوءاته وبواطنه، حسب الموقع والجهة والمجاورة، للعناصر وتكرارها، للسلاسل التي تتعقد في تواترها، وللسلاسل التي يشكل تعدادها وتداخلها شبكيات، لا تقوم الا بحضور جميع خلاياها، بتواجدها المستمر مجاورة لبعضها دون أية ترتيبية مسبقة. فالنمذجة هنا مسطحة أفقية. وضائفة الملامح، غير متميزة. لأنه ليس من خلية في الشبكة بمختلفة أو مفترقة عما يجاورها من آلاف شبيهاها. هنالك ديمقراطية التكرار دونما تنوء أو استثناء. لا نموذج ولا امتثال أو تمثيل له. وما قد يشكل اختيار الباحث ليس التقويم العقلاني أو الإيديولوجي. وإنما هو الموقع الطبوغرافي لعنصر أو خلية بالنسبة لمواقع سواها. هذه الواقعية يحولها العقل الى استراتيجية، بموجبها تتحول من مجرد فضاء حيادي الى بنية يمكن أن ينشئ العقل خطابه المعرفي الخاص بها، انطلاقاً منها، وكمراجعة له دائماً.

لكن هذا الانتقال بالذات من واقعية الفضاء الى استراتيجية البنية أو الخطاب، هو الذي يعيدنا الى خيار العقل نفسه، ومدى تدخله فيها ليس هو موجوداً فيه من الأصل. ذلك هو الحد الذي يقف عنده ليفي ستراوس. فالنسق القرابي عنده يصبح نموذجاً. إنه خيار الفيلسوف العقلي، الذي يصير هو نفسه خيار الواقع الانتوغرافي. لكن ليفي ستراوس يمكن أن يرد بأن استراتيجية النظام القرابي، التي تحددها أصلاً شبكية العلاقات الدموية التي هي نتاج بيولوجي في خلفية الخطاب البيوي عند ستراوس، هي التي وحدها تعيد انتاج مختلف الأنساق الترتيبية في المجموعة الانتوغرافية. . . العلية هي خالقة هنا عضواً أي بيولوجياً. واللغة هنا تسمي المخلوق، تسمره، لا تغيره. فالرموز يصنع رمزه، لا العكس. كما الطعام الذي يفرض مائدته وليس الصيد. وكما الطعام المطبوخ يفرض صانعه جصص الأكليين منه⁽¹⁸⁾.

يبدو أن البنيوية كانت أوضح النزعات الفلسفية والمعرفية الحديثة التي طرحت منهج النمذجة في العلوم الانسانية دون أن تكون لها صلة مباشرة بالنموذج الرياضي الذي أشاعته السبرانية وتطبيقاتها خاصة في الميدان الاقتصادي. فالنزعة الاحصائية الرياضية استبدلتها البنيوية بالاحصاء الكيفي عوضاً عن الكمي. وكان التنسيق المسلسل (القائم على ربط الدلالات ببعضها فضائياً) انما يطرح تعليلاً اجمالياً للنسق أو السلسلة بنمذجة الصيغة أو الشكل نفسه الذي يتبدى منه النسق. فإن صيغاً كالتجاور، التباعد والتقارب، التقاطع والتفصل، التراكم والتبعثر، تعطي للدلالة تحسباً فضائياً تقلب اتجاه النمذجة الذي يسير عادة من التجريد الى المحايثة، فانه هنا يوحد بين المستويين. اذ تصبح النماذج، التي هي بمثابة الأشكال الهندسية، محايثة لعناصرها. ذلك أن منهج التواتر أو التسلسل لا يمكنه أن يفصل خلايا أو حلقات السلسلة عن السلسلة ذاتها. ليس هناك تعريف مثلاً لمثلث يغني عن شكله في مجال العلاقة التسلسلية. اذ لا يمكن تحديد نموذجها أو تسمية حالة عامة لها دون محايثتها مباشرة لحلقاتها. فهي الشكل الذي لا اسم له الا من خلال تجسده عبر حلقات هذه - السلسلة بالذات.

فالهندسة المستوية هنا تتجاوز جميع أشكالها التي عينها إقليدس، لتصبح هندسة كل الأشكال الممكنة بعد أن كانت لا تتجاوز بضعة أشكال نموذجية. اذ إن اضافة البعد الثالث حررت السطح من بعده المكاني المباشر من أجل حضور العمق الذي يبدأ من المنظور ويعمق حتى يبلغ اللامنظور؛ أي أن ادخال البعد الثالث سمح للزمان أن يلتقي بالمكان، وللوعي والمخيل الانساني باختراق المساحة المسطحة لمواجهة الفضاء كبعد زمني للمكان نفسه.

غير أنه في المجال البيوي فأد البعد الثالث ليس زمانياً حقيقياً ، إنه نوع من انتظام العناصر داخل البنية مما يسمح باكتشاف منظومات مختلفة تتجدد بموجبها مواقع البنى بالنسبة لبعضها ، وللعناصر أو العوامل داخل كل منظومة على حدة . كما تحدد هذه العناصر داخل المنظومة نفسها بالنسبة لما لها من دور حسب تصنيف المفرد والمفصل (Le Singulier et le différentiel) . فالموقع هو المعرّف عليه في البيوية كما أبرز ذلك ليفي سترأوس⁽¹⁹⁾ . والموقع هنا للعنصر في مجموعة أو منظومة أو نسق ، وللمنظومات بالنسبة لبعضها . لكن الموقع ليس سوى نقطة سكن مؤقتة ، أو سكن مجرد ، لأنه يدخل دائماً في نشاط ما بين الدور والوظيفة . كالعلاقات القرابية ، في القبيل الابتدائي أو الوحشي ، وكالعلاقات الطبقية في المجتمعات الصناعية . فإنها تمثل الأنظمة النموذجية التي تحدد أدوار ومهام المنظومات الأخرى المتفرعة عنها ، ومواقع الأفراد والجماعات المنضوية تحت مرموزاتها المتطلبة دائماً إعادة التعليل والتفسير من أجل تحديد أنشطة أو أدوار المنظومات المرتبطة بها .

غير أن البنى ليست ظاهرة للعيان . ليست هي المعاني التي يجب كشفها في الأشياء ، أو اسباغها على الأشياء من قبل العقل . إنها نُظُمٌ لاشعورية بالضرورة مخفية دائماً وراء آثارها ونتائجها . ولذلك فإن فوكوكان عليه أن يعيد قراءة الأنظمة القانونية والمتعلقة بالحاكم والسجون والوثائق التي خلفتها هذه الأنظمة حتى يتمكن من اكتشاف البنية السلطوية الداخلية واللاشعورية المخفية وراء جملة هذه المؤسسات والظواهر ، سواء منها المجسدة عياناً أو المخفية خلف الممارسات الاجتماعية ، من سلوكية وأخلاقية وسياسية وسواها . فإن اكتشاف دليل الثوابت من المتغيرات هو المرحلة الأولى لمواجهة البنى العميقة لأنظمة أخرى مخفية وراء تسميات مخالفة .

إن لم تستطع البيوية أن تتبنى النمذجة حسب المصطلح الرياضي باعتبار أنها ليست احصائية بالترهيز الكمي ، فإنها نمذجة عقلانية كما يُلح على ذلك ليفي سترأوس نفسه . لذلك نجد التوسير عندما يتحدث عن البنية الاقتصادية فهو لا يقصد قطعاً بذلك الناس والأفراد الذين يشغلون المراتب الطبقية ، ولا حتى الأدوار التي يمثلونها ، وهنا يتعد كذلك عن المدرسة الوظيفية الأميركية ، غير أن المقصود هو الصيغة البيوية والنموذجية التي تنظم بموجبها الجماعات والطبقات ، و « الأمكنة » التي تشغلها داخل البنية الاقتصادية ، المحددة هي بدورها بحسب علاقات الانتاج داخل المجتمع ككل⁽²⁰⁾ .

هذه النمذجة لا تحاول أن تفترض صيغاً عقلانية ذات طابع عملياتي ، كالسبرانية مثلاً . إنّ لها طموحاً أعمق يريد أن يحوز على النظام البيوي نفسه الذي تتموضع بموجبه الدالات داخل أنساقها اللاشعورية ذاتها . لكن ذلك لا يعني أنها تنأى عن العقلانية . بل هي تؤسس للعقلانية الحديثة . إذ تطلق الحرية الكاملة أمام العقل للكشف عن نُظُم الأشياء ، كما يدعي رواد البيوية الأوائل ، بدون تحديد منهجيات نموذجية ، سابقة وجامدة .

والواقع فإن ثمة انتقاداً شاملاً وغير مباشر لدى البيويين موجهاً للزعتين العقلية والتجريبية . وإذا حاولنا أن نتيّن هذا الانتقاد من مثال حي مستمد من الممارسة الماركسوية للتفسير كان لدينا الترسمة الآتية :

التأويل الماركسوي - حتى نفصله عن أصله الماركسي المشروع عند أصحابه الأصليين - يعيد انتاج المشكلات الفلسفية والعلمية الإنسانية معلّلة من داخل الهيكلية النموذجية التي طبقت عليها . هنا يصبح النظام المعرفي الذي يتركز اليه النموذج الماركسوي عبارة عن جهاز مفاهيم ، معدّ سلفاً لتجهيز ، أو

إعادة تجهيز معطيات الواقع بما يدعم مشروعيته المعيارية بالنسبة لذاته أولاً . فالجاهزية المفهومية تنقلب من أداة لتفسير سواها ، كما تصبح مُفسَرة بالآخر الذي تثليسه ، كأنها تواجه مجدداً مسألة العلاقة بين النظرية والممارسة حسب المصطلح اليومي المُسيّس . فتتمين هذه العلاقة كما يلي :

1 - ثمة افتراض أن هناك نظرية جاهزة (أو نموذجاً تفسيريّاً) ، ومقابلها تقوم ممارسة معينة . إنها الصيغة التي تتحقق بحسبها عملية التفسير . وهذه الصيغة إما أن تكون ماثلة الآن وفي منتصف الطريق بين التجريد والتشخيص ، أو أنها قابلة للمثول حالما تبرز الحالة المطلوب تفسيرها .

2 - وأن النظرية هي بمثابة نموذج . معنى النموذج قابليته طبعاً للتطبيق على كثرة من الحالات ، وإلا سقط في حدود حالة مفردة ما . وإن ممارسة ما هي بمثابة حالة . لكن السؤال هنا : عندما نقوم بعملية التفسير كيف لنا أن نعلم أن هذه الحالة بالذات يمكن أن تنتمي الى الحقل الذي يدخل تحت سلطان النظرية - النموذج . هذه مسألة أخرى ، إذن .

3 - في حال افتراضنا أن مسألة الانطباق أو عندها قد حُلّت بطريقة ما ، وحصلنا على بعض اليقين بأن هذه الحالة التي نحن بصدها قابلة لدخولها تحت عباءة النموذج ، فإذا تم الآن فعل التطبيق ، أو القراءة حسب المصطلح البنوي ، ما هي النتيجة التي نحصل عليها ؟ هناك جوابان مباشران . أولاً ، إذا صح هذا التطابق فنبغي ألا يكون ثمة اختلاف بين أداة التفسير وما تفسره . أي يكون لدينا اتحاد كامل بين النموذج والحالة . وبذلك لن يقدم لنا النموذج الا نفسه هذه المرة مجدداً وليس مجرداً .

والجواب الثاني ، هو أنه إذا فشلت عملية التّطابق بين النموذج والحالة ، أي أن الحالة ترمدت على القالب الذي يراد حشرها فيه ، فما النتيجة التي نحصلها إذن . يفقد النموذج خاصيته الأساسية وهي النمذجة ، أي تلك القابلية للشمول والاستيعاب ، ويرجع مجرد ترسيمة جوفاء معلقة فوق عالم الدلالات دون قدرة على مدّ جسر للتواصل معها .

لذلك جاءت البنية تحاول حلّاً آخر يتجاوز الإحراج المعرفي التي وصلت اليه نماذج التفسيرات التاريخية المشتقة خاصة من محورية الجدلية الماركسية . فقدمت بنية ليفي ستراوس ما يكرر نمذجة المجتمع الغربي الصناعي ، بإبراز نمذجيات المجتمعات الابتدائية أو الراكدة ، وما تنطوي عليه من أجهزة انتاج معرفي وتنظيمي ، حيوي واقتصادي ، مختلفة تفترض مقاربات تحليلية مغايرة . وكذلك قدم التفسير بنية ماركسية المجتمعات الصناعية في النصف الثاني من القرن العشرين تنقل محورية التفسير من تراتبية المؤسسات الى سلاسل الأدوار والوظائف للمجموعات المتتمة أو المتكونة في ظل بنية النظام الرأسمالي . وفي الوقت نفسه كان لاكان يعيد صياغة الفرويدية انطلاقاً من تحديد الرابطة بين بنية اللاشعور الفردي - الجمعي وكلام اللغة مترجماً الى لغة الكلام الترميزية في المجتمع وعلاقتها بالأعراض النفسية الجسدية Psychosomatique . كما كان فوكو بدوره ينشر البنى الخفية للمؤسسة الاجتماعية الشاملة ، ليكشف عن نمذجة العلاقات السلطوية التي تحكم الأنساق المختلفة للسلوك الاجتماعي ، من مستواه التجريدي الفلسفي الى مستوياته المؤسسية الظاهرة والخفية .

إن نموذج / الانسان الأبيض/ هو المستهدف إذن ؛ ففلسفاته الحضارية الكبرى كانت تدعم نمذجته الفردانية بالذمات التعليمية الشمولية . كانت نمذجته الكبرى لا تتج على صعيد المعرفة والعلم إلا الأنساق النمذجة الفرعية القادرة دائماً على إعادة تأسيس صورة الأصل . الأب الأعلى للقبيل الغربي مسلسل من فردانيته المطلقة . فكانت نماذج المذاهب الفلسفية والعلمية تقدم له مرآيا ملونة

متكاثرة لوجهه الواحد الذي كان محتاجاً دائماً له كما يرتدي القناع المناسب للمهرجان الذي يقيمه أو يحضره ، سواء في مختبر العالم ، أو برج الفيلسوف ، أو حزب المصلح والمشرع ، أو ندوة الشاعر أو مسرح المبدع والقنان .

وبالرغم من أن البنيوية حملت لواء البعثة بدلاً المركزة في الحقل الانساني والإثني خاصة وأنزلت العقل من تمذجاته المعرفية التقليدية والمحدودة ، الى ما يحّد من أدوات الفهم وأنساق المعرفة وتمذجات لا تنتهي في الواقع الانساني ، فإنّ ثمة نموذجاً ، أعلى وأشدّ خفاءً ، كان يوجه عمق الثورة البنيوية المعرفية ، وهو قياس الفكر الغريب حسب معطيات وتحديدات الفكر الأليف . إنها مركزية عرقية معكوسة إن صحّ التعبير . فالإنسان الأبيض لم يعد سيداً ولكن وسائله لبلوغ المعرفة ستظل واحدة في هيكلتها المنطقية . فإن أبحاث شومسكي لم تقدم ديمقراطية التماثل المعرفي عند الإنسان بصرف النظر عن إثنيته عندما حاولت أن تثبت أن بني الفهم واللغة واحدة ، وأن وحدتها مرتبطة بالتركيب البيولوجي الواحد لدماغ الإنسان ، بل عممت هذه الأبحاث دماغ الإنسان الأبيض باعتباره هو النموذج الذي يجب أن يتكرر في جماجم الناس أجمعين .

فالتفكير بالنموذج يسمح كذلك بتصنيف البشر والمجتمعات حسب مثال معطى ، مقبول يملك القيمة والحقيقة في وقت واحد ، تندرج تحته درجات أو أنواعاً بقيّة المجتمعات بألوانها وأعراقها المختلفة . فثلك هي معرفة عامة شائقة . غير أنها تتحول الى مشكلية معرفية كبرى عندما لا يستطيع العلم أن يتحرر منها ، حتى عندما يتعرض لتدميرها عن وعي وجهه منظم كما لدى أجيال من مفكرين وباحثي العلوم الانسانية والاثنية بخاصة المعاصرة لنا ، والذين يبذلون الجهد من أجل إلغاء التمييز بين البشر ، وبين عقولهم ومداركهم واستعداداتهم النفسية .

فاذا تحققنا الآن من أن المنهج النمذجي الذي شاع مع السبرانية قد ينفع الباحث في مجال تطبيق أدق للمثال الرياضي على الموضوع المادي ، الا أنه في نطاق العلوم الانسانية يقع الخلط دائماً بين المنهجية الخالصة والمعمارية . ويصبح بما هو أداة للتفسير أداة للتقويم والتوجيه .

لكن السؤال الآن ، وهل يمكن الاستغناء في الدلالة وليس المنطق التقليدي فحسب ، الاستغناء عن فكر المضاهاة بين ترميزات المعرفة . فالتفكير بالنموذج ليس سوى شكل مركز من نهج المضاهاة . والمضاهاة تتضمن عمليات المقارنة والتجريد والتعميم فوق شبكة جدلية من حركية التحليل والتركيب المتواصلة . ذلك أن إرجاع الكثرة الى الوحدة ، والمتغير الى الثابت ، والمختلف الى المتفق ، يظل أحد القوانين المؤسسة للفكر . وكما يقول كانغيليم : « المعرفة هي بحث قلق حول أكبر كمية وأكبر كيفية من المعلومات »⁽²¹⁾ . غير أن هذه المعلوماتية غير المحدودة كماً وكيفاً ، إنما تحتاج الى مرجعية الوعي الذي لا يكفّ عن طلب المزيد من مواسمها . وهو حتى يتمكن من السيطرة عليها لا بدّ له من قدرة متفوقة فيها هو أصل كل تفكير ، أي العزل والتصنيف في بحر الكثرة المتغيرة . فالنمذجة محوّر للتصنيف والتوحيد وإن كان محووراً مؤقتاً . وحسباً رأى كانغيليم كذلك « فإن مفهوم المفاهيم لا يمكنه أن يكون مفهوماً بين المفاهيم »⁽²²⁾ . ذلك أن صانع النتائج الذي هو العقل ، لن يكون في النهاية إلا نموذج النتائج .

الفصل الثاني

التنوير والتغيير

حاول علم الاجتماع الجدلي المتأثر خاصة بالماركسية وتطويراتها النظرية، أن يربط متغيرات الوعي التاريخي بالتقنية، ولكن عبر وساطة العلاقات الطبقة، أي عبر البنى الاجتماعية المتموضعة في النظام الزراتي حسب تملكها من قوى الانتاج أو عدم تملكها منها⁽¹⁾. في حين أنه ينبغي قلب هذه المعادلة، إذ يجب جعل التقنية تتوسط بين الوعي التاريخي أو النظام العقلائي السائد، وبين العلاقات الطبقة. فالقول الماركسي لم يجدد إلا الكيفية الاجتماعية لوسائل تملك أدوات الانتاج ومورفولوجيتها العامة. غير أن السؤال حول المدلول المادي الذي يعنيه خطاب أدوات الانتاج ظل غائباً عن المعالجة سواء عند ماركس أو شارحيه. ذلك أن هذا الخطاب يطرح مباشرة إشكالية التقنية في حد ذاتها. وهذه الإشكالية تنبث لها دائماً عقول فلسفية نيرة من أمثال ماركيز، وهابرماز خاصة، في جعل إشكالية التقنية تشغل المحورية الأساسية للهم الفلسفي المعاصر، ذي الطابع الغربي⁽²⁾.

ومع ذلك يبقى اجتياز مرحلة متقدمة في هذه الإشكالية لا تزال الفلسفات المعاصرة، وعمل رأسها فلسفة هابرماس تتلامح بعض بشائرها دون أن تسلط عليها الضوء المركزي الذي تستحق⁽³⁾.

فالتقليد الهيدغري اكتفى دائماً بالذكر الفلسفي بما يمكن أن تشغله مشكلة التقنية من أهمية في كل تحليل كينوني. إذ إن التقنية تكاد تجسد في الوعي الغربي المعاصر ما يجسده مصطلح الكينونة في الوعي اليوناني. ذلك هو ممكن الخوف الأكبر في الفكر الهيدغري من تحريف الكينونة واستيعابها، فيما يمكن أن يكون نقيضها ومغتصبها. ولكن في الوقت ذاته فإن هيدغر، وهو أحد رموز المشروع الثقافي الغربي الكبرى، في لحظة التاريخة الراهنة، لا يستطيع أن يرفض أساسية التقنية، باعتبارها تكاد تختصر المحصلة الأخيرة لكل إنتاجية هذا المشروع، وهي كمال هويته وخصوصيته منذ بدايته. ولذلك سعى هيدغر إلى إعطاء الفلسفة دور المنبه والمذكّر بتلك العلاقة الغامضة الكثيفة التي تصل بين الكينونة، والتقنية، كعلاقة استيعاب من طرف لطرف آخر أو حذف وإخفاء. كان هيدغر يريد للقطبين معاً أن يزدهرا، وأن يغني أحدهما الآخر لا أن يبطله أو يحذفه أو يطمس دوره. والخوف طبعاً هو من طمس التقنية للكينونة، خوف من امتصاصها وتحويلها إلى رصيد لها. عندئذ لا يبقى ثمة من حاجة أو مبرر عقلائي أو حضاري لبقاء المشروع الثقافي الغربي واستمراره⁽⁴⁾. لقد استلم هابرماس رسالة هذا الهم من معلمه هيدغر.

وحاول أن يوكل إلى الفلسفة، باعتبارها أصلاً هي البحث في النظام المعرفي الذي يؤلف أساس العلاقة البدئية بين العقل والعالم، أن يوكل إليها إعادة ترتيب المعادلة الأنطولوجية بين الكينونة والتقنية، من مدخل معرفي اجتماعي معاً⁽⁵⁾.

ومع ذلك يبقى للفكر الذي يقع خارج المشروع الثقافي الغربي أن يواجه إشكالية التقنية من منظور ربما كان أوضح وأشد إلحاحاً من حيث شدة ارتباطه بمصير الصراع الثقافي الحضاري المباشر. فالفكر الغربي في قممه الفلسفية والعلمية الكبرى، يواجه مشكلات مشروعه الثقافي من داخل معطياته وتعضياته التاريخية والواقعية. ويجيء حرصه على تعقل هذه المشكلات كنتيجة ضرورية لما اكتسبه مشروعه من أهلية التأمل الفلسفي والبحث العلمي، وما يواجهه بين مفصل حضاري وآخر، من ضرورة إعادة النظر دائماً في أسس هذا المشروع على ضوء انتاجاته العقلية وأنظمة المجتمع والحياة التي أقامها، والقيم الاعتبارية التي يرفعها.

أي أن الفكر الغربي يبحث مشروعه الخاص ويعيد تأمل كيانه ونتاجه عند كل تحول مطلوب، دون أن يحس حاجة قصوى إلى مضاهاته بمشروع آخر. إذ إن الحضارات اللاتقنية التي تجاوره، لها دور تبعي، وليس تنافسياً. ولذلك فلا أهمية لها، ولا اهتمام بها على مستوى المصير الكينوني لمشروعه. إنما ينبع هذا الاهتمام البالغ لدى هذه الحضارات اللاتقنية بالآخر، ليس بكونه المهذد، والمرفوض والمرغوب به إلى أقصى الحدود في الآن ذاته، فحسب؛ ولكن لكون هذا الآخر امتلك وحده، ما كان يجب أن يمتلكه الجميع. وأن ما امتلكه لا يتمتع به هو وحده فقط، ولكنه يجعل الآخرين، المقتربين إليه، يدفعون كذلك أثماني تبعات إيجابياته، دون أن تكون لهم من خبراته الهائلة إلا نوافلها المحرقة أو الكاذبة.

إن هيدغر تقيّم شخصيّة النبي المذكّر بالله المنسي، بالكينونة الضائعة المضيّعة وسط عالم التقنية الصاخب. وإن هابرماس الذي أراد أن يحول هذه النسبة من عصرها الأسطوري، إلى لغة العلم، أعاد الطرح حسب التقليد الفلسفي الغربي العريق، من خلال التحليل المعرفي. بقي أن تعاد اللحمة بين الموقفين النبوي أو الرسالي، وبين الموقف المعرفي. وذلك لكي يجد الفكر العربي الذي هو خارج المشروع الغربي، وأجنبي وغريب عنه، يجد في هذا التوحيد تراثه، وذاته التي هي موضوع إشكاليته الراهنة. إذ إنه لم يعد يمكن منافسة الداخل بالخارج أو بالعكس، ومضاهاة الذات بالآخر، أو بالعكس، دون التعرض لنظام الأنظمة المعرفية لدى كلا المشروعين. لأن الطريقة التي يفهم بها كل منهما العالم، لا تجعلهما مختلفين في كل شيء تنتج هذه الطريقة من معرفة وقيم وتصرف، فحسب، بل تجعل المضاهاة بينهما مستحيلة. فكل مضاهاة تفترض قابليةً لمقاييس واحدة أو متقاربة. أي تتطلب على الأقل انتهاء الجنس واحد، إذا استخدمنا المصطلح المنطقي. فلا يمكن مقارنة الجبل بالجمل مثلاً إلا عبر الاستعارة الفنية، لأنها لا يحدردان من جنس طبيعي أو منطقي واحد.

ولقد تباعدت الذات عن الآخر ضمن علاقة مجتمع التقنية والمجتمع اللاتقني، إلى الحد الذي يصعب حتى القول عنها: الذات والآخر. ذلك أن هذا القول يدفع إلى تصور أن الآخر هو ذات أخرى مختلفة، وليس مجرد شيء، أي شيء. بينما أضحي المشروع الثقافي الغربي في هوية

ذاتية تكاد تخرجه وحيداً عن الأنواع والأجناس التي تجمعها مع المشاريع الأخرى للحضارات الأخرى.

من هنا يخطئ المصطلح اللغوي اليومي عندما يتابع اغياله في غابة المقارنات التي يعقدها بين هذين النموذجين. كأن يقول إن الأول هو أكثر تقدماً في كذا وكذا من الأمور، وإن (الأخر) هو أكثر تحلفاً في كذا وكذا. كما لو أن المسألة بين المتقارنين هي موضوع مسافة زمانية أو مكانية، أحدهما سبق الآخر فيها، وأن على المتأخر أن يعقد العزم ويحث الخطى لأجل قتل المسافة. فلقد بني على هذه المغالطة اللغوية نظام المفاهيم الكامل الذي شكل منطق النهضة الجديدة التي اختزلتها خلال هذا القرن، مؤسسة (التنمية). فانخرط المثقفون والمخططون والسياسيون والمهندسون وجيوش من / خبراء / الداخل والخارج في هذا السباق التنموي المغلوط. ولهت الجميع في الركض والجري لقطع المسافات التي تفصل السابق عن اللاحق. وسلم الجميع بزيديولوجيا (التخلف) كما لو أنها حالة استثنائية وظرفية، جعلت بعض الانسان يعدو ضعيفاً وراء إنسان سبقه. ولكن لا بد من ادراكه، والجري بازائه وإلى جانبه على أرض واحدة، ونحو أهداف مشتركة، سلم الجميع بالامكانيات المتشابهة من أجل التنافس عليها والوصول إليها.

وقد طال الزمن ولم يكتشف أحد بعدُ أنه ليس هناك سباق ولا متسابقون، لأنه ليس هناك ملعب واحد يعدو على أرضه المشتركة الجميع. بل ربما كان أحد المتسابقين ينطلق صعداً في السماء محتطباً مركبته الفضائية - السحرية. وكان الآخر لا يزال يركب جملَهُ ويحاول العدو والإسماك بظل الجمل على أرض الكثبان والسهوب الصحراوية (مع المعذرة من القارئ للعودة إلى منطق الاستعارة - التخلف - هذا).

لا يأتي الاختلاف بين الذات والآخر إذن من طريقة فهم كل منها للعالم، كما سبق وأشرنا. بل إن هذا الاختلاف يجب أن نتابعه إلى مستوى أعمق. فنجد أنه يصدر أساساً عن الطريقة التي يفهم كل منها عملية الفهم ذاتها⁽⁶⁾.

وحق يُضخ هذا التمييز بين النهجين نأتي بمثال أنثريولوجي معروف. فالطفل الذي يسأل أمه من أين أنت بأخيه الوليد، يمكنه أن (يفهم) السبب ما أن تجربته أمه أن الله أنزله لها بقعة من فوق سطوح البيت. كذلك الإنسان الابتدائي الذي يبني نظامه المعرفي كله على أساس إحياي، فيتصور وراء كل حدث طبيعي أو فيزيولوجي روحاً أحدثته أو صنعته. مثل هذا النظام المعرفي يقدم أجوبة كافية. إنه يغلق دارة السؤال والجواب عند صاحبه. ويمكن القول إنه فهم، وإنه حصل على - الحقيقة - التي كان يشدها. فهذه الطريقة في الفهم إذن تشكل نظاماً معرفياً معيناً. ولكن يبقى أن نسأل وهل هذا النظام المعرفي هو نظام المعرفة. هذا السؤال يطرح إذن مستوى آخر من المشكلة يريد أن يفهم هذا الفهم. ولكن لا يمكن أن يتم ذلك إلا بإعادة طرح هذا الفهم عبر إطار المعرفة بجعله موضوعاً للسؤال الأساسي الذي هو كما يلي: ما قيمة هذا الفهم بالنسبة لتحقيق المعرفة، وأية معرفة هي التي تستحق مدلولها ذلك⁽⁷⁾.

إن الشرط الثاني من السؤال يعيدنا إلى حقل الكينونة، ليس على الطريقة الميديرية فحسب، ولكن حسب مستوى السعي الكينوني للعقل الانساني في تحصيله للمعرفة التي تعادل حينئذ العميق التجدد للكينونة. ولقد قدمت التقنية، على هذا الطريق، ولا شك، أحد أضخم

الانتاجات المعرفية التي شهدتها تاريخ النوع الانساني. لذلك لم يعد يمكن الربط بين المعرفة والكيونة، من أفق أخلاقي تجريدي، كما دأبت الفلسفة على ممارسته، خاصة في تراثها العقلاني الأرسطي والديكارتي. إذ لم يعد بالإمكان تجاهل التقنية من حيث إنها تقدم كل يوم حوامل موضوعية ومادية لأية نقدية معيارية يجب أن يرجع إليها كل فكر معرفي واقعي، يريد لبحثه ثمة جدوى عملية واضحة.

فالتقنية انتاج عيني هائل يوضحه وماديته ومباشرته، انتاج لجهد المعرفة. ولكن الفلسفة مع إقرارها الكامل بأساسية هذا الانتاج، فإنها لا تزال تحاظر وتخشى من إمكانية انقلاب هذا الانتاج، التقنية، إلى مستوى معياري وحيد لقياس المعرفة. إذ يمكن للتقنية أن تنتزع كل يوم، وتحت وطأة سلطانها الشامل، من المعرفة بمعناها الكلي، معياريتها المتعالية، وتوحيدها بذاتها. فلا تبقى التقنية متوجهاً معرفياً فقط، ولكنها تصبح نظاماً للأنظمة المعرفية كلها. تصبح الجهاز الأول والأكبر المنتج للأجهزة المعرفية جميعها، عندما تصبح هي الانتاج، وهي معياره في وقت واحد.

إن الطابع الاستهلاكي، الذي تتخذه التقنية إطاراً عملياً وحيداً لفكرها وإجراءاتها، يشكل الإشارة الأولى لمزلق الخطر الذي تنوجس منه الفلسفة النقدية. إذ يقوم السؤال هنا كما يأتي: إذا كنا سلماً جديلاً بأن التقنية تتحول إلى جهاز انتاج معرفي، فإن ما ينتجه هذا الجهاز من معارف، يأخذ شكل البضائع، التي تدخل هي بدورها ضمن نظام ترميزي شامل يصل ما بين الأجسام والعقول، ويوجه شبكة علاقاتها وفق استراتيجية تسمية وتقويم وتفعيل (أي تنظيم علاقات الفعل ورد الفعل الفردي والجماعي). أفليس الاستهلاك إذن أخطر أنظمة الانتاج المعرفية، من حيث شدة انغلاقه على معطياته ونماذجه ومنظوماته الفكرية والقيمية والجمالية. فتبدو كل حلقة فيه بمثابة منتج معرفي، وجهاز إنتاج لمنتجات معرفية أخرى لا معدودة. ذلك أن الشبكة الاستهلاكية التي تعرض التقنية نفسها من خلالها، تلغي إمكانية البحث عن المرجع. إذ كل موضوع، من شيء أو حاجة أو رغبة في شيء، يتم التعاطي به عن طريقها هي بالذات أو عن طريق بدائلها. فالحلقة في السلسلة تفسر نفسها باحالة ذاتها إلى ما يحاورها من حلقات، وتلك إلى أخرى. فليس ثمة برهان على شيء، أو ارتواء من موضوع. إذ كل خلية في الشبكة تحيل إلى سواها، وتلك إلى سواها⁽⁸⁾، فما سُمي بالدور الفاسد في المنطق الصوري، بين العبارات والحدود، يتجسم في الواقع الاستهلاكي، عبر استهلاك البضائع والأشياء، عناوينها وقيمتها، بالنسبة لبعضها بعضاً، ومعها الفكر الذي يحاول استيعابها. فإن علم الاجتماع الصناعي قد برهن على أن سوق العرض والطلب لا تحدد أسعار الحاجيات فقط، ولكنها تنتج الفكر المتصالح معها. وهو في النهاية ليس سوى الفكر الاعلامي⁽⁹⁾.

فهو هذا الفكر الذي لا يفيسر، ولكنه يتعايش متجاوزاً مع البضاعة التي يدعي أنه يفسرها، في حين أنه يروجها. فيصير نوعاً آخر من البضاعة، خاضعاً لسوق العرض والطلب. يستمد قيمته من أهمية الموضوع الذي يعالجه على صعيد الإرتاج، ليُروَّجَ هو به.

ليس المقصود هنا بالفكر الفلسفة بالذات، وإن لم تخل هي نفسها من التأثير بمناخ (الفكر) العام المسيطر. ولكن المقصود هو هذا الجانب (التعبيري) منه الذي يمكن أن يعرض ذاته في سياقات منطقية ذات فعالية حوارية أو إيصالية بين الجماعات. كأن يقدم ناقد سينمائي سياقاً

لغريباً يعبر فيه عن استحسان أو رفضي ممثل أو دور أو نسيج روائي - سينمائي معين. فما يقوله هذا السياق النقدي مرتبط بمقارياً أولاً بالقيلم الرائج، بالسنيما كما هي مؤسسة إصالية كبرى بين التجاهير. مثل هذا (الفكر) مفرد من الوجهة الواقعية والذرائعية، يقدم (حقيقته) النسبية بجلوها المباشرة. وله منهجيته الخاصة التي تشغل حيزاً في نوع الثقافة المستخدمة هنا، والتي قد تقع على نقطة تصالب بين ثلاثة ميادين قد توصف بالعلمية، النظرية، والتطبيقية، وهي النقد والسينما والإعلام. وهذه الميادين / العلوم قادرة على تبرير موضوعاتها، لأنها تستند إلى أنظمة معرفية محددة، هي في النهاية ومواقف، لها فعاليتها في الجسد العضوي الاجتماعي العام.

لذلك يمكن لأحد فروع علم الاجتماع أن يعالج هذا الفكر من حيث إنه وظيفة، لا عمه منه المفاهيم المعرفية التي يستند إليها، بقدر ما يمكنه أن يصف آليته، طريقة عمله كوظيفة ذات خصوصية عضوية مرتبطة ومتخارجة في آن واحد مع بقية الشبكة الوظيفية للنسيج الاجتماعي العام.

فالمجتمع التقني يشكل في حد ذاته أكبر جهاز لإنتاج وضخ المعلومات، متجسدة دائماً ضمن أنظمة إجرائية وتنفيذية. بحيث يشكل الإنسان ذاته أحد هذه الأنظمة بالذات، أو أنه في حال من الطموح تسمح له بأن يمثل مفصلة هذه الأنظمة. إذ لا يزال يعطي الإنسان الغربي لمعرفته ثمة خصوصية تجعله في بحران الأنظمة المعرفية الإجرائية التي يحسب أنه هو خالقها الأساسي، وبالتالي قد حمل مسؤولية ما عنها - تجعله يُعزي لذاته ثمة قدرة متميزة في هذا البحران. فإنه إذا كان كل كائن هو ماث، فالإنسان وحده من بين الكائنات الذي يعرف أنه يموت، كما قال پاسكال. وهنا في هذا السياق من بحران الأنظمة المعرفية، التي تفكرها كل لحظة وتحتم كل شكل، وعلى أي مستوى، جاهزية التقنية المعممة على مختلف خلايا المجتمع ومطياته الإجرائية، يحلو للإنسان الفكر الغربي أن يدعي في نهاية المطاف، أنه ربما لا يزال قادراً على معرفة البحران الذي يغرق فيه. وذلك لأنه لا يزال يتابع نقده له، تقويمه، وإعادة هذا التقويم. حتى ولو أضحت عملية النقد نفسها جزءاً عادياً من جاهزية المعرفة الإجرائية السائدة. وفي هذه الحالة أيضاً دافعت نمطية الإنسان الغربي المتميز دائماً بوعيه باختراع منهج النقد على النقد، أو نقد النقد. بحيث يمكن دائماً تصور إمكانية لرتبة في الوعي قادرة على تمييز ذاتها بالنسبة لجاهزية المعرفة في وجهيتها الإجرائية والنقدية معاً.

فالإنسان الغربي صاحب الجاهزية التقنية يعرف أنه يعرف هذه الجاهزية التي تلبسه. هكذا يريد أن يوحى الفيلسوف الغربي في هذا العصر، وفي كل لحظة مفصلية من تطور المشروع الثقافي الغربي. ولذلك لا يحمل لباس نهائي. ذلك اعتقاد الفيلسوف الغربي فيما يتعلق بمصير مشروعه. فاللحظة السقراطية ماثلة دائماً وراء سلسلة المنعطفات التي مر بها تاريخ هذا المشروع. ومصباح ديوجين لا تنطفئ ذبالبته أبداً. وهو يمكنه أن يسلم وديعته، أمانته، تراثه ليد لاحقاً، كما تسلمها من يد سابقة. فالوعي الذي يصل، هو نفسه الذي يقطع. والقطعية في سياق العملية التاريخية، هي وحدها التي تؤهلها (هذه العملية) لأن تصير تكويناً وليس تكراراً. لذلك كان المشروع الثقافي هو تاريخ التحولات أصلاً، لأنه توقيت القطعية: متى تحصل وأين تقع وكيف تتحقق.

ومعرفة القطيعة إذا ما أحدثت المعرفة بالقطيعة كانت تنويراً. لذلك لم يكن التنوير وفقاً على مرحلة تاريخية محددة بعينها، بل كانت تمثل دائماً في تلك اللحظة الحرجة والدقيقة التي يتقاطع فيها التراث مع الميراث، تلك اللحظة التي يستطيع فيها التراث التحرر من ميراث مكد يحاول أن يتلبسه، ويكون له وجهه وسدّه ولسانه. في تلك اللحظة التي يقطع فيها التاريخ مع التاريخ، ويستعيد علوه الأنطولوجي والمنطقي فوق الحدث، فوق - الما يحدث.

فالتنوير ليس سوى رد على الإظلام الذي يحدث. إنه نحر النور من مشكاته ليتوجه إلى ما لم يُنَرَّ بعد. أي إلى ما لم يدخل حلقة النور بعد، ما لا يزال هو ذاته في دائرة الظلام، في ذلك الشق الآخر من العالم الذي لم تتره شمس ولا قمر بعد.

التنوير يتعقب المخفي، وليس المجهول. لأن المخفي هو ما كان مجهولاً ثم جرى العلم به. ثم لأمر ما جرى إخفاؤه. ثم حدث كذلك أن غدا المخفي نفسه حجر عثرة في وجه البحث عن المجهول. فالتنوير تعقب المخفي، مثلاً هو العلم بحث عن المجهول. غير أن التنوير إن لم يكشف المخفي، عجز العلم عن كشف المجهول. ولذلك كان الأول مدخلاً بل شرطاً للثاني. عل أنه يجب ألا تفهم الأولوية هنا زمنية، بل منطقية أو تكوينية بالأحرى. وهذا هو عكس الشائع في أدبيات (الثنائية). إذ ظن دائماً أن التعليم طريق للتنوير. في حين أنه ينبغي أولاً العلم بالعلم الذي يراد تعليمه. وتلك هي مهمة تنويرية. ولذلك عجزت فلسفة (التنمية) عن أن تكون فلسفة للنهضة بل جاءت معادية لها ومناهضة لبنيها الثقافية الأصلية. إذ ساعدت على إخفاء المخفي. وقّعت بأوجه معرفية زائفة، وزادت في إخفائه وتعميته.

إن دلالة المخفي أنه كان شيئاً معلوماً ثم جرى إخفاؤه. ولذلك هناك فاعل إخفاء أصلاً. هناك من له القدرة على كبت المعلوم وقمع ما فيه من قدرة العلم، وإسدال سُجف السواد فوق شعلته. غير أن هذه الشعلة لم تنطفئ، لم تصل إلى (المشكاة). وإلا لم يوصف موضوعها بالمخفي وإنما بالزائل. فالمخفي موجود باقي. ولكنه ليس في مجال التناول، ليس في دائرة الاحتياز. فالمجهول مطلوب اكتشافه، وقد يصل الاكتشاف إلى حد إعادة بنائه أو إبداعه وتكوينه. في حين أن المخفي مطلوب أن نعثر عليه، أن نلتقيه في جهة ما، تحت عباءة أو عباءة، أو تحت حد السيف.

إن المخفي ليس هو الممنوع. إذ إن الممنوع لا بد أن يكون معروفاً بطريقة ما، ولكن حيل بينه وبين التعامل معه. بينما المخفي ليس معروفاً بالضبط ما هو، وإن كان يوحى بتاريخية ما عن معلومه الذي كان مرة ثم اختفى.

لذلك احتجنا إلى مصباح ديوجين لنرفعه فوق عيوننا، ونستهدي به، ونحن نتجول في وضوح النهار، نجوب به دهاليز وشوارع الضياء، الذي ليس هو - النور. بل هو حاجب النور. الأضواء التي تحجب الأنوار.

فالتنوير فعالية اجتماعية كفاحية تتطلب منازل الظلام في وضوح النهار، قبل أن تكون فعالية للبحث عن المجهول من أجل تحويله إلى معلوم. إنها تريد أولاً أن تسقط السجوف والسجافين الذين يحرسونها. إنها تريد تعليم العلم. أي المعرفة المؤدية إلى بناء المعارف، من أجل تكوين البيان (La Lucidité).

ولكن هل إن التنوير عال، منطقياً على الأقل، فوق التعليم. إنه قد يكون معياره. إذ يفقد التعليم حقيقته إن لم يضمّنه التنوير، إن لم يشته التنوير أنه هو هكذا، أي كونه بياناً أو أنه طريق البيان ومدخله الوحيد.

التعليم، ليس هو تلقين المعلومات. لكنه يكون عندما يستطيع تعليم العلم. مثل هذه الفعالية تدخل في كينونة التنوير، ولكنها لا تستوعب مفهومها كله. إذ يبقى للتنوير من مفهومه هذا التفعيل في دلالاته. وذلك لأن تحقيق العلم بالعلم لا يدفع بالضرورة إلى التنوير، لا يستنفذه، إن لم يولد التنوير ثمة تغييراً. ومن هنا كان استحضار التنوير يفترض صراعاً مع نقيضه. بل كأنما التنوير ليس واقعاً، وإن هو كائن. في حين أن نقيضه واقع وإن هو ليس كائناً. ويهدف الصراع مع النقيض، مع الظلام، لإحداث القطيعة. فالتنوير لا ينير الظلام، ولكنه يريد أن يقطع معه، أن يوقع القطيعة. وإذا لم تتحقق القطيعة جاء التنوير وكأنه شكل آخر من أشكال الظلام، تطوير له، وليس تغييراً. وفي هذه الحال يقع التواطؤ بين أدعياء التنوير وحراس الظلام لكي يبقى المخفي خفياً. وتجري هنا عملية تحويل المجهول إلى مغيوب. ويصبح المغيوب سنداً أروباياً لكل سلطان لا أساس موضوعي له. لذلك اعتبر ديكارت أن المعرفة التي لا تملك خاصيتها المعرفية في ذاتها إنما تحتاج إلى دعم من قوة أخرى، غير قوة وضوحها وتميزها - وعندئذ تصبح مثل هذه (المعرفة) سلطة. والمعارف السلطوية هي سلطات وليست معارف⁽¹⁰⁾.

لا يمكن أن تقوم ثمة علاقة منطقية أو تكوينية بين حدّي: المعرفة/ السلطة. ولا يمكن تحويل أحد المفهومين كصفة للآخر كان يقال: المعرفة السلطوية، أو السلطة المعرفية. كأن يقال النار المائية أو الماء الناري. فإذا ما واجهنا المعارف السلطوية ينبغي أن نقول إننا نواجه السلطات فحسب بدون أية رابطة تضاعفية أو علائقية مع المعرفة. فلن أرسطو، عندما استخدم الكهنوت القروسطي في أوروبا منطقة كادوات عقلانية للبرهنة على خطاياهم الدينية، جعلوه صنماً سلطوياً كبيراً إرهابياً، ومصدر الأهراب الاجرائي في المؤسسة الأكاديمية.

وبالرغم من كل القفزات المائلة التي حققها تقدم العلوم حتى عصرنا، فإن مسألة المعيار تحدّد دائماً الظروف حول المرجعية في النظام المعرفي. وذلك أن مسألة المعيار، أو المعيارية، لا تتحدد فقط بالمقياس الذي يقدم نسقاً معرفياً على أنه علمي أو غير ذلك، ولكن تتدخل في أحكامها مرجعيات أخرى، قد تبدو أنها ذات علاقة مع بنية النسق المعرفي، ولكنها ليست كذلك في حقيقتها.

فالنسق المعرفي ليس معرفة خالصة. ولذلك كان أقرب إلى أن يقال عنه مصطلح الخطاب. إذ يتضمن الخطاب دائماً الفعاليات والعناصر الهامشية التي تصحب البنية المعرفية الخالصة. وتعتبر أنها هامشية، في حين أنها ليست كذلك. فالخطاب المعرفي يتجاوز العبارة التي تقدم ثمة معرفة مقولة أو مكتوبة، إلى تلك المعرفة الأخرى الخفية أو الخفية التي تحمل الأولى وتقدمها على أنها كذلك، التي تقدم لها ثمة دعماً من مجالات أخرى ليست معرفية بالضرورة.

لذلك فإن معرفة المعرفة تعني اكتشاف الخطاب الذي يقدمها على أنها هي كذلك. أي هي تلك المعرفة - التي تريد - أن تقولها أو تصرح بها، أو أنها ليست كذلك. فليس المدلول هو المدلول عليه في خطاب المعرفة. إذ إن هذا المدلول يظل شأنًا إجرائياً. ولكن المهم هو اكتشاف الدال

الذي أمكنه انتاج ذلك المدلول. وبالتالي فإن التنوير يستهدف مدلول الدال إن صح القول. ولا يمكنه أن يحقق هذا الهدف إلا في إرجاع المعطى المعرفي إلى خطابه الأشمل غير المصرح به عادة، إلا إذا تم اكتشاف النسق الذي بموجبه يتحقق بناء أو إنتاج المدلول المعرفي المحدود.

إن عدم التصريح قد يرجع إلى غاية قصدية، وعند ذلك ينبغي البحث حول (المعرفيات الأخرى) التي تبطن أرضية الخطاب والتي تتعلق بمراكز السلطة الأخرى التي تخرج عن سياق العلم أو الإعلام الذي يتبناها ويقدمها على أنها محصول عادي له.

وقد يرجع عدم التصريح إلى غاية غير قصدية. بل لا بد للعوامل غير القصدية أن تصحب دائماً العوامل القصدية. وترجع هذه إلى الانساق الواعية أو غير الواعية التي يستخدمها العقل المشيئة للمعرفة. وهي الانساق التي لشدة تكرارها واستقرارها، تبدو لصاحبها وكأنها هي العقل نفسه، وليست مجرد عادة أو آلية معينة، أو جهاز اكتسبه هذا العقل أو ألصق به لصقاً. وصار من الصعب أو المستحيل أحياناً التمييز بينه كمقل وبينه كجهاز. فكثيراً ما شغلت لحظات التنوير الناقصة بهمّ الشك في منطق المعرفة، وليس في عملية بنائها، أو العمليات الخفية التي شاركت بخطوط مختلفة في إنشائها حسباً تعطي وتظهر بمظهرها العلومي، وحتى المفهومي.

وهنا، فإن فكر التنوير لا يتم بسيكولوجيا المعرفة، ولا حتى باجتاعية المعرفة أوتاريخيتها ولا ببنيتها المنطقية أو معياريتها الدلالية (إن كانت تطابق المنطق أو الواقع)، ولكنه يطلب المعرفة وبطالها من حيث إنها قابلة للكشف أصلاً عن كينونتها. كيف هي، أو كيف تكون بياناً كينونياً حقاً.

فليس المخفي في الخطاب المعرفي الذي يقصده فكر التنوير، هو النفسي المجتمعي، ولا المنطقي - الإجرائي، ذلك هو شأن العلوم الوضعية في حوارها مع الاستمولوجيا التقليدية. لكن الإشكالية التي يطرحها فكر التنوير إنما تتعلق عضوياً أولاً بما يمكن للخطاب المعرفي أن يقطع معه، أو يصل بغيره. وضمير الهاء هنا ليس له مرجع محدود. فإذا سألت: ما هو هذا (الشيء) الذي يقطع معه أو يصل بغيره، لما كان لدى فيلسوف التنوير ما يجيب به مباشرة. وإلا، فإنه لو كان لديه مثل هذا الجواب لعنى ذلك أنه يملك البديل. ويملكه سلفاً أو مقدماً. ولكن ذلك البديل مشروعاً تنموياً، وليس كينونةً. فهو لا يمارس فعالية النقد المألوف، لا ينكر هذا المعطى، لأنه خطأ، وباسم الما هو صحيح والممكن الاستدلال عليه أو استحضاره بطريقة عقلوية أو علموية مختلفة.

مثل هذا النقد الذي يريد أن يكون تنويرياً إنما يردنا إلى خطاب الإيديولوجيا. حيث يمكن داخل هذا الخطاب أن تعرض المعارف وكأنها إيديولوجيات أو أشباه إيديولوجيات أو بالعكس، أي إيديولوجيات بأثواب معارف أو ما يشبهها. وهنا يصبح الاختيار نوعاً من الحصار بين (لما) و(أو). (لما هذا أو ذاك).

أي يُحدّ الاختيار بين أن يكون رفضاً وإنكاراً أو قبولاً واستجابة لـ(أ) أو (ب). ولكن التنوير هو رفض هذا الاختيار بالذات، إنكار لكون الموقف إما أن يكون (أ) أو (ب).

حين أنهم سارتر بأنه ينتمي إلى (الوجودية اللاحادية)، كان جوابه أن مثل هذه المشكلة (إما

- أو ليست مطروحة عليه من الأساس. أي أن موقعه هو خارج - هذا - الخطاب أصلاً. كما لو أن أحد المناطق قال عن الذهب مثلاً: إما أنه ذلون أصفر أو فلا، ولا يكون ذهباً إذن.

في مثل هذه الحالة يظل فكر التنوير أسيراً لما يضاده، محاصراً داخل الخطاب عينه الذي يرفضه ويريد تدميره. وبالتالي ينحدر التنوير من مشروع كينونة إلى بديل إيديولوجي. ويصبح التغيير عملية انتقال من إيديولوجيا معينة إلى إيديولوجيا مضادة. ويضع التنوير في زحمة الصراع الإيديولوجي. يظل أسير دالٍّ واحد لخطاب واحد، يترجم ذاته عبر حالات مدلولية مختلفة الأسماء والعناوين، دون أن يكسر حصار الدال الأساسي، ويخرج عن طوقه. فالانتقالات المتتابعة عبر سلسلة المدلولات ضمن الدال الأساسي قد تعطي الشعور بالمشاقفة، في حين أنها تجري بين بدائل، هي مشاكلات عن بعضها بعضاً.

إن المشكلة تحمي الخطاب الأساسي وتصور استراتيجيته تحت حركة التغيير في المصطلح التعبيري. وبذلك تمنع انبجاس فعالية القطيعة. فإما تقطع المشكلة معه ليس سوى مشكلة، استنفدت مصطلحها وسط حماة الصراعات الإيديولوجية والاجتماعية اليومية. وصار من الضروري تغيير أفعلة الخطاب القديم المستمر نفسه دون تغيير ترميزه التاريخي. غير أن المشكلة التي يعانها فكر القطيعة أنه مضطر أن يتعامل مع الخطاب المسيطر من داخل مصطلحه الشائع ليقى مفهوماً. إن عليه أن يدخل حماة المشاكلات ذاتها التي تملا القضاء العقائدي والاجتماعي، وأن يتجاذب معها صراع الزوال والبقاء. فتبدو حركته أو مبادرته وكأنها تتبني ذات اللغة التي عليها أن تدمرها، وأنها تدعم استمرارية الخطاب السائد ولا تحدث شرخاً في بنيانه، ولا تحقق أية قطيعة حاسمة مع سلطانه.

تطرح المشكلة الإيديولوجيات مشحونة بحماسة اليوتوبيا وبهاجها المزركشة. فمن ناحية تقدم لها الإيديولوجيا ظاهراً الحقيقة. ومن ناحية ثانية تكتسب من اليوتوبيا جاذبية الحلم واغراءه. في حين تظل بنية الخطاب الأصلي ممسكة بمفاصل العملية العقائدية والاجتماعية معاً، من تحت التنظير الإيديولوجي والوهم الطوبائي⁽¹¹⁾.

والواقع فإن ثمة تكاملاً بنوياً بين الإيديولوجيا واليوتوبيا بحيث تفرض خطاباً عقلياً يريد أن يدعي ليس مجرد صفة تمثيلية للعقل فحسب، بل صلة تطابق عضوي شامل بينها. مما يدخل هذا الخطاب في سيرورة الأسطورة الدينية الشاملة للوعي السائد. فتكون له في وقت واحد، فعالية التسلط الفعلي وجاذبية الوهم اليوتوبي الذي تفرزه أسطورة المخيال الاجتماعي، عبر عملية تصنيف ترميزاته المتداولة في الحياة اليومية للفئات والجماعات⁽¹²⁾.

لذلك كان الفكر المضاد للتنوير فكراً مادياً عضوياً متبنياً، قائماً كله، هنا والآن، وفي كل مكان. وكان فكر التنوير إما داخل هذا الخطاب المضاد، وعند ذلك فهو مضطر أن يتحدث حديث مصطلحه السائد، والا لم يكن مفهوماً. أو أنه خارج هذا الخطاب، وعند ذلك لا وجود له. أو أنه على أبعد تقدير مجرد يوتوبيا في الأفق، لا حامل لها، لأنها لم تفرز بعد إيديولوجيا بسلطان اجتماعي ما. كان التنوير هو مصلحة من لا مصلحة لهم فيه. وذلك على العكس مما يمكن أن تصوره ماركسية ساذجة في المجتمع الصناعي. إذ إن انتقال هذا المجتمع من العصر اللاصناعي إلى الوضعية الاستهلاكية دفعة واحدة، ودون أن تتكون لديه أية بنية إنتاجية

عصرية، يلغي اللحظة التنويرية الضرورية من زمانه الثقافي الحديث.

ولذلك يتخطى هذا المجتمع، وهو تحت وطأة السوق الاستهلاكية، في استعارة الأفكار وتغيرها تماماً على طريقة استخدامه للمستهلكات والجري وراء جذبتها المزيفة.

من هنا يمكن فهم ما لا يبدو قابلاً للفهم في السلوكية العقائدية لهذا المجتمع. كيف يمكن مثلاً أن ينتقل من أقصى الأقطار يسارية إلى أقصاها سلفية وعينية، وبالعكس.

إذا لم يهبط التنوير من السماء من يحمله إذن في أرضية التاريخ، من يجعله قوة مادية قادرة على تحطيم كل ما تيسر وتصنم في المخيال الاجتماعي العام وأصبح أشبه بالدروع الصخرية التي تختفي وراءها الاجسام الهلامية.

إن العلوم الاجتماعية تعتبر التنوير نوعاً من التغيير، أشبه بالثورة أو التمرد. لكنه ليس كذلك. ليس نوعاً من التغيير، أنه محدث التغيير، لأنه محدث الشرخ في الكتلة الهلامية المخينة وراء القواقع الصخرية. إنه صانع الفكر/ القوة التي تحدث عنها فوريه. فالتغيير إن لم يبلور وعياً معيناً، أو يكشف عن ثمة وعي، إن لم يكشف عن ثمة اتجاه أو توجه، يصبح مجرد اختلاف أو تخبط. لذلك إن كانت النظرية الاجتماعية تبحث عن آلية التغيير وطريقة حدوثه فلا يزال للفلسفة مهمة أساسية، وهي البحث عن ذلك النسق الثقافي التاريخي الذي يجعل مجتمعا قابلاً للتغيير وقادراً عليه ليحقق الهدف الذي يسعى إليه، إذ إن اكتشاف الهدف في ذلك النسق الثقافي التاريخي يعطي للتغيير ثمة معقولة معينة⁽¹³⁾.

إن جدل البنية التحتية المادية والبنية الفوقية الفكرية والايديولوجية ليس جدلاً وحيد الاتجاه، لا يسير من أعلى إلى أدنى، أو من أدنى إلى أعلى. فإنه فضلاً عما في هذا الحكم من تعسف وإبتسار، فإنه يُذهب عن الجدل حيويته الاجتماعية، ويحيله إلى مجرد حركة ميكانيكية صاعدة أو هابطة. ولذلك حاذر ماركس من أن يتلبسه مثل هذا الحكم بالرغم من التفسيرات العقائدية التي أتت فيها بعد لتحصر جدلية التغيير في الأوضاع، وت عزل عنها المواقف أو الانساق⁽¹⁴⁾.

لقد منحت فلسفة التنوير للتغيير حركة، فدعته تقدماً. وهذا التقدم يكون يوتوبياً عندما ينجح مع المخيال الاجتماعي ليرسم جنة من الكمال الأخلاقي الخفوي العاطفي الذي ينتظر الإنسان في نهاية المطاف. وبذلك يظل التنوير يوتوبياً إن لم تحمله قوة تغيير مادية. وقد اصطلاح على تسميتها بالشعب أو الأمة. غير أن مفهوم الأمة إن لم ينحل كذلك إلى مفهوم أكثر تشخيصاً وهو المجتمع، يظل واحداً من الأحلام اليوتوبية. فالأمة هنا هي تصور أكثر منها مفهوم. إنه تصور محتاج إلى تفسير بأحواله إلى ما يحسده خارج الذهن، في المجتمع. لكن المجتمع يظل كذلك تصوراً إن لم يحل هو نفسه إلى هذا - المجتمع. وعند ذلك يبدو أن دلالة الأمة تتطلب أفقا أرحب. فوجب إضافة مفهوم التاريخ إلى مفهوم المجتمع ليعادلا معاً دلالة الأمة.

وحين ينظر إلى المجتمع كهيكل متجددة العلاقات والبنى في سياق تاريخها فإنه يمكن عندئذ أن ينظر إلى التغيير فيه، وقياس مراحل عبر معايير التقدم أو الجمود أو التخلف. فهذا المجتمع القائم الآن وهنا ليس وليد لحظة، وإنما هو تكوين حي متواصل. وعندما ينظر إلى هذا التكوين مجرداً عن أطواره الزماني الرياضي يصبح هو التراث وهو يحك التراث.

فالتراث الحي هو التراث التراكمي، هو التكوين المتغير دائماً الذي يولد هذا التراكم. فيكون تغييراً ذاتياً، يصطلح عليه بالتقدم. وما زال مصطلح التقدم يشكل النواة الأصلية لكل تفكير تاريخي.

يضم خطاب التقدم نظريات كثيرة وآراء والمجاهات تشكل في مجموعها تراثاً غنياً خاصاً بتفسير الحضارة. غير أنه في سياق المشروع الثقافي الغربي تشكلت للتقدم ما يشبه فلسفة ثابتة هي بمثابة العمود الفقري لكل تفكير فلسفي أو مبحث تاريخي اجتماعي يعيد طرح مفاهيم التغيير على ضوء التشكيلات البنوية المتجددة في الهيكلة الاجتماعية شبه الثابتة، التي تمنح المشروع الثقافي الغربي قاعدته المادية، وهويته الشخصية في وقت واحد.

إن تحليل العلاقة الدائمة بين افكار التغيير أو إيديولوجياته المسيطرة وبين تطورات البنى الاجتماعية المادية يكشف دائماً عن تلك الحركة الجدلية داخل المشروع الثقافي الغربي، بحيث يبدو تاريخه الحديث الذي انطلق من عصر التنوير، أنه لا يزال يتابع تنويراً دائماً نامياً ومتشعباً، بحيث يتميز هذا المشروع بقدرته المستمرة على الوعي بأحواله، ومع ذلك فقد حكم هابرماس على ذلك التفكير الدائم بكونه أدى إلى الحداثة، التي ظلت مشروعاً ناقصاً. ذلك أن التقدم العلمي الذي نادى به التنويريون الأوائل منذ القرن السابع والثامن عشر ارتفق دائماً بمعيار انساني يتمحور حول زيادة حرية الفرد، وتحقيق العدالة والمساواة داخل المجتمع وبين مجتمعات الإنسانية كلها⁽¹⁵⁾. فالتقدم اقتصر على نمو تزايد لنوع من العقلانية وحيد الجانب مثله دائماً التقنية ونظام تقسيم العمل الاجتماعي بحسب المنظور الرأسمالي. فكان أن انفصل العلم عن المعرفة بمعناها الأخلاقي والإنساني كما حلم بها رواد عصر التنوير. ولم يخضع تقدم الصناعة وتطوراتها الكبرى لمنطق التقدم المعرفي بذلك المعنى الشمولي. بل إن سيطرة منطق السوق الرأسمالية فرضت اتجاهات معينة على التطور الصناعي بحيث أدى في النتيجة إلى عزل قانون الإنتاج عن مثل التنوير التي قادت ثورة العقل الأساسية. فازدهرت حضارة أخرى مختلفة تماماً عن الحلم التنويري. إنها الحضارة الاستهلاكية التي كان من أبرز نتائجها أنها عزلت فعلاً ثقافة الخبراء عن الجمهور الأكبر وعمقت الهوة بينهما، كما يقول هابرماس في دراسته حول (الحداثة: مشروع ناقص). بل يجب أن يقال في هذا الصدد إن سيطرة النموذج الاستهلاكي قد أعطى لفلسفة التقدم معايير وقيماً، أنتجت ثقافة مختلفة تماماً عن مشروع التنوير الأصلي. ويمكن أن توصف بأنها ثقافة الخبراء: «فلما داخل نظم النشاط الثقافية المرتبطة تغدو المناقشات العلمية، ودراسات الأخلاق أو القانون، والإنتاج الفني ونقد الفن من عمل أختصاصيين وتجري بطريقة مؤسسية»⁽¹⁶⁾. وقد أصبح لكل فعالية علمية أو فنية مجالها الخاص الذي يكتشف له نظاماً معرفية وانتاجية ومعيارية تتبعه هو وحده. وهكذا غدا لكل علم تاريخه المستقل الذي يمكن عزله بصورة ما عن كلية الفعالية الاجتماعية، أو عن المجالات العلمية والفنية الأخرى، على الأقل بالنسبة لنظامه المعرفي أو الإبداعي وجمهور العاملين في نطاقه.

من هنا ليس التنوير مرحلة تاريخية محددة، بل هو لحظة وعي متجددة الحضور والفعالية وتحتاجها الثقافة لتحديث في مسيرتها، كلما أوشكت على الترهل والجفاف، ذلك الشرخ في نظام الأنظمة المعرفية السابق، وتوقع في بنيتها إقطعة الحاسمة مع ميراث كامل من الدالات الموجهة

لنظومات المعرفة والممارسة معاً. وتفجر فيه طاقة الانتاج الجديد من تحت ركام المتوجات المصنّعة السابقة.

هذا لا يعني أن عصر التنوير الغربي لم تكن له خاصياته المميزة. فلقد كانت له شخصيته الثقافية التاريخية التي لا تتكرر. وكل ما تبعته من لحظات تنوير أخرى إنما استمدت من تراثه قدرتها على الفصم والقطع مع ما يجب الانفصال عنه. غير أن كل فصم وقّع بعد عصر التنوير إنما كان أشبه بالمنعطف الذي يحدث في مسيرة تغيير متكاملة. فالتنوير التاريخي الأول أحدث مسيرة التغيير. وكل لحظات التنوير الأخرى التي تبعته إنما كانت تجري في سياق ذلك التغيير عينه الذي فجر ينبوعه الأول التنوير التاريخي الأول.

لذلك نجد معظم المذاهب النظرية الكبرى التي تصدت لتفسير مسيرة الحضارة الغربية كانت تصطلح البداية الحقيقية للمشروع الثقافي الغربي من عصر تنويره الخاص. فما زال هذا المشروع يميز ذاته عن سواه بكونه هو المشروع الاول الذي أخرج العقلانية من حدود الغيب والتجريد اللفظي الى عالم المجهول المادي، الى الطبيعة. فلقد بقيت الطبيعة وهي أقرب العوالم إلى العقل، أبعدنا عن اكتشافها لها، حتى تحققت القطيعة مع العوالم الاسطورية واللاهوتية الأخرى التي كانت تحجزه عن الناس بها. فحق لمثقفي الغرب أن يفخروا بمعجزهم الحارقة، التي أدخلتهم والعالم كله معهم، فيما اصطلح على وصفه بعتبة التاريخ. ذلك أنه بين مرحلة التجريد الغيبي قبل عصر التنوير، والمرحلة الحالية التي توصف بأنها مرحلة التجريد النووي والوطني المطلق (من الطاقة) الذي يستشرقه المشروع الثقافي الغربي راهناً، كان العالم التقني يمر عبر الآلة البخارية ثم الكهربائية بالعتبة التي تضعه على أبواب التاريخ الذي لم يبدأ بعد، أو أنه شرع يمدّ آفاقه أمام بصيرة الانسان. فسمع اليوم أن أعلى مراحل انتاح التقنية قد تحطت الآلة إلى انتاج أنظمة الانتاج لما بعد التقنية نفسها⁽¹⁷⁾.

والحقيقة فإن أهم ما يميز به التنوير الغربي أنه أحدث القطيعة الكبرى بين المجتمع اللاهوتي والمجتمع العلماني. وبذلك ولدت نظرية الدولة الحديثة مع هوبز الذي كان له الفضل الاول في النظر إلى المجتمع على أنه جسم سياسي أولاً. وهذا يستتبع بالطبع أن يُعترف بأن للمجتمع ثمة قوانين موضوعية تنظم علاقاته وسلوكياته. وينعكس عن هذه القوانين نظم حقوقية، ويرتّب عليها مقاييس أخلاقية. وأهم من كل ذلك رد الاعتبار إلى الإرادة الانسانية وقدرتها على تغيير الواقع الاجتماعي بعد أن يتم للعقل اكتشاف قوانينه. فالعلمنة أساسها ثقة كبرى بالانسان من حيث إنه هو مركز العالم. يستتبع ذلك أن الانسان يمكنه بوعيه اكتشاف الطبيعتين معاً المادية والاجتماعية، وأنه يمكنه بالعلم أن يسيطر عليهما، ويعيد تنظيمهما بما يخدم أهداف التقدم الحضاري الشامل.

بالرغم من بساطة هذه الافكار وبدايتها فلقد عانى الغرب سبعة قرون متوالية من سيطرة النظام اللاهوتي المُفلسف بالاوغسطينية، واحتاج إلى ثلاثة قرون أخرى على الأقل من أجل تدمير النظام القديم واقامة النظام الجديد، الذي عرف بعصر النهضة.

ولا شك فإنّ التنوير الغربي لم يبدع أفكار التقدم في الفراغ، فلقد ارتبط ظهور هذه الافكار ونموها بحوامل موضوعية مثلتها على الارض التحولات العلمية والصناعية الكبرى، الحارقة،

التي عرفها تاريخ الإنسانية لأول مرة. وكانت تصحبها قاعدة تغيير في طبيعة الانتاج والتسويق والعلاقات الاجتماعية الناجمة عن التغيرات الطبقية.

لقد كان التنوير آنذاك يمثل هذا التفاعل العظيم بين إبداع الافكار الثورية في الفيزياء والفلك والرياضيات وطرح المناهج والأنساق المعرفية الجديدة في الفلسفة وتغير نظرة المجتمع كلية إلى ذاته وإلى العالم الذي يعيش فيه. كان هناك جدل الوعي والواقع يعمل بأنشطة التغيرات العلمية والصناعية والاجتماعية ضمن ايقاع وتوازن حضاري متكامل. بحيث كان التسابق بين الاختراعات وتطبيقاتها الآلية من ناحية والتطورات الاجتماعية والثورات المتجددة على مستوى القيم والعادات، والأخلاق، ومستوى الابداع الفني والتطور الفكري العام، من ناحية أخرى، كان كل ذلك يسير ويتكامل وينشأ من ايقاع متوازن ويؤسس هوية ذاتية لحضارة واحدة جديدة كل الجدة بالنسبة لمختلف الحضارات التي سبقتها. ولذلك اعتبر فلاسفتها أن التاريخ إنما يبدأ معها. وليس بمن سبقها. وأنها بالتالي هي وحدها التي يمكنها أن تقدم النموذج المنسوق عن التقدم. وهذا النموذج يصح، وحده كذلك، أن يكون المعيار الأكمل، والمقياس الفريد الذي به تُقِيم ظواهر الحضارات الأخرى وإنتاجاتها.

فهي التي اهتمت إلى باب التاريخ الحقيقي واقتحمته بالتقنية. في حين تبحث عنه الحضارات الأخرى وتلمح بعض رموزه. لكنها تفضل دائماً. فتقصده فيما هو شبه له ومشاكله لجوهره، لكن دون أن تفرق خُشْبَ السريّ مرة واحدة. أما الغرب الحديث فإنه يعثر على الباب والمطرفة ويدقه ويلججه وحده طبعاً. يضع نفسه والتاريخ على عتبته. وأما الإنسانية فعليها أن تتابع جهاتها، لأنها لن تجتاز هذه العتبة أبداً. وبذلك تقطع الايديولوجيا الغربية مع التاريخ العالمي كله، وتميز شعوبها بشكل توعوي حاسم عن بقية شعوب الأرض.

بعض المفكرين يعتقد أن الأساس في غمخ نزعة التمرکز الذاتي عند الغرب إنما يرجع إلى انحراف التنوير أو انشطاره بين نزعة تقنية خالصة ولدت نظام الرأسمالية الذي لم يلبث أن استخدمها لأهدافه الطبقية والتسلطية على مجتمعاته ومجتمعات العالم الأخرى غير المصنعة، وبين الجانب الأخلاقي أو المثالي الذي كان يحرك المطنح النفسي والعقلاني للعصر التنويري. فإن هذا الجانب الذي استغلته البرجوازية الصناعية الصاعدة في مراحلها الأولى، لم يلبث أن أصبح قيماً معلقة في الفراغ لا حامل موضوعي لها في الواقع. مما جعلها تنتهي إلى صعيد البيوتوبيا لدى بعض الحاملين من مثقفي الغرب، الذين لا يزالون يتمسكون بما يدعى عادة برسالة الإنسان الأبيض. ولكن بدلاً من أن يرددوا هذا المصطلح، فإنهم يسمون دلالاته التقليدية إيديولوجيات عقلانية ويسارية وعالمثالية وسواها من الشعارات التي استهلكتها البرجوازية الغربية وهي في تجاوزاتها المتتابعة لمراحل ما بعد الصناعة الآلية والكهربائية. وصولاً أخيراً إلى المرحلة التي لم تُحْظَ بعد بالاسم الدال سوى أنها هي مرحلة ما بعد الصناعة. أي أنها تبشر بالوصول إلى ما يمكن أن يوصف بأنه أعلى مراحل انتاج الانتاج، أي ذلك الانتاج المجرد المطلق، الذي لن يُعرف بما يتجنه، ولكن بما لديه من القوى، قوى الطاقة والتنظيم المؤسسة لعمليات انتاج ما لم ينتج بعد. وهي تلك الأسطرات الجديدة التي يدعوها المصطلح التقني ببرامج أو أنظمة الانتاج.

فلماذا كانت إذن الحدائث مشروعة ناقصة لم يكتمل بحسب التحديد الذي جاء به هابوزماز.

والجواب الذي لم يعطه هذا الفيلسوف مباشرة، هو أن مشروع التنوير الغربي في اللحظة التي كان يقطع فيها مع المشروع اللاهوتي الاوغسطيني كان يعاني من بذرة انفصام داخلي ذاتي في أعماق لحمته وبنيتة. فلقد كان يقع ثانية ودون أن يدري سريعا، أسير الصراع العقيم بين الايديولوجيا واليوتوبيا. إذ كانت جدلية الصعود الرجوازي إلى أعلى البنية الاجتماعية الجديدة تمزق وحدة المشروع التنويري بين إيديولوجيا الطبقة السائدة بكل ما لديها من قوى الانتاج الجديدة، وبين يوتوبيا المعرفة التنويرية التي صارت الملجأ الدائم لمهزومي الحرب الطبقة الظافرة دائما لمصلحة المالكين الفعليين لوسائل القوة الجديدة، وعلى حساب الذين يجدون أنفسهم دائما: إما أنهم أدوات في خدمة السادة المظفرين في حروبهم المتوالية، أو أنهم ثوار هامشيون، تتحول افكارهم وابداعاتهم إلى موضات الالبسة الجيزز وصرعات الاستهلاك الشارعي واللّهوي، تجيّد البضاعة وأساليب الرفاه الكاذب، وتعطي دماء جديدة للوحش الاستهلاكي الأقوى والأفعل دائما فوق مختلف أنظمة المعرفة والانتاج.

إن فشل المشروع التنويري أو عدم اكتماله في الغرب، يرجع إذن إلى هذا الانحراف، الذي أوقع الانفصام في استراتيجية المعرفة، بين ما تحقّقه قوى الانتاج التقني فعليا في عمق الهرم الاجتماعي وبنيتة، وبين ما يترسب في ثقافة المشروع من تراث، يثبت ثمة وجوداً له بما يحدث من يأس أو ثورة يائسة لغيابه، أكثر مما يفرض لذاته وجهاً يُعرف به، ويدأ تحرك الحدث التاريخي.

ولعل أخطر ما افتقده مشروع التنوير الغربي، وظل فراغاً يحدث متبادياً في هويته التاريخية، ويصوّف دلالاته من ثورته الجذرية، هو كونه بقدر ما كان استغلاله شمولياً للعالم وتاريخه الحديث، بقدر ما كانت تهزم عقلانيته، من شمول المعرفة والاخلاق معاً، إلى أضيق آفاق الإيديولوجيا الاجتماعية السياسية المسيطرة التي تفرض في النهاية صيغة النخبة القائدة التي لها كل الحقوق وليس عليها أي واجب، والقطيع المقود الذي عليه كل الواجبات وليس له أدنى حق في شيء.

لذلك لم يبقَ من مشروع التنوير الغربي إلا طوبائيه التي قد تحرك بعض القلق من حين إلى آخر لدى نخبة ثقافية منعزلة، وعند كل منعطف انتصار جديد لإيديولوجيا التقنية ومسيرتها المظفرة في ساحات الواقع اليومي للجماهير. هذا فضلاً عن كون كل يوتوبيا ثقافية تلمع في بعض خلايا التمرد الاجتماعي، لا تلبث أن تستوعبها إيديولوجيا التقنية وتغرز من لحمها ودمها أنظمة مُشكلاتٍ مستجدة تحمّد الأهداف القديمة ذاتها لهذه الايديولوجيا المسيطرة دائماً.

تلك الحلقة المفرغة، لا يجد مشروع التنوير الغربي المتبعث هنا والآن، وسيلة للتحرر من عبثتها الرهيبة، لا يلقى ثمة نظاماً معرفياً جديداً قادراً على إحداث فكر القطيعة معها. لذلك وجب تصحيح الصفة التي أطلقها هايمارز على مشروع الحداث (الغريبة) كونه مشروعاً ناقصاً، والقول إنه كان المشروع المجهض دائماً.

فلقد قطع التنوير مع العصر الذي أنتجه الذي كان عصر اللاهوتية الأوغسطينية، ولكنه لا يزال يبرهن كل يوم، وأثر كل معرفة يخوضها، على فشل ذريع مع ما أنتجه هو من عصور التقنية ذات الوجه المعدني الخالص.

لكن المشكلة تنحصر في هذا السؤال: وهل عليه أن يقطع مع ولده كما قطع مع مُولده أو منتجته سابقاً؟

إن الفكر التنويري الغربي الحديث أو المعاصر بالأحرى لا يرى ضرورة لطرح الاشكالية من وجهة النظر هذه. بل إنه لا يثير هذه الاشكالية بالذات. وإذا ما استعرضنا المنظر التنويري كله بدءاً من جيل فولتير ومونتسكيو وروسو إلى جيل السلالة الميغيلية كلها، من ماركس ونيشه وفرويد وصولاً إلى هيدغر وهابرماس وغادامير، فإن منظور التقدم لا يتوقف أبداً عند اشكالية التقنية إلا من حيث إنها شر لا بد منه. أما وقد حققت التقنية ما يعتبره هابرماس بمثابة الطبيعة الثانية. فإن التنوير المعاصر يريد أن يحقق انتصاراً عليها، كما كان شعار التنوير قبل ثلاثة قرون تحقيق النصر على الطبيعة الأولى، المادة، وتطبيعها لإرادة الانسان.

إذا كانت التقنية هي أداة الانتصار الانساني على الطبيعة الأولى، فما هي التقنية (اللاطبيعية) التي تنتصر على التقنية (الطبيعة الثانية). هنا تتوقف جدلية المشروع الثقافي الغربي عند أسطر لحظات التنوير المعاصر، دون أن تكون لدى كبار فلاسفة العصر ما يقدمونه حقاً على أنه تنوير جديد للزمن القادم. فالمخفي في الظلمة الراهنة هو أدهى من أن يترك لمشالية تنوير القرنين السابع والثامن عشر ثمة دوراً آخر للتفاؤلية الساذجة، التي استطاعت أن تزود مشروعاتهم بذلك الدفع الاخلاقي الكبير الفذ. فكانت فكرة علمنة المجتمع تعني تحريراً مزدوجاً من سيادة مُطلقين تمجديدين ألقوا على انسان القرون الوسطى وكبلا وعيه، وبررا عبوديته، وهما اللاهوت الميتافيزيقي المنعكس في نظام الكنيסה التسلطي، من جهة، والطبيعة المادية التي شكلت مجهولاً مرعباً ميثياً لا سبيل إلى اختراقه والحوار معه من جهة ثانية.

لذلك كان بعث المشروع الثقافي اليوناني خلال عصر النهضة بمثابة دعوة إلى العودة للنموذج المعرفي الأفلاطوني من حيث إن المعرفة عنده هي مشروع كينوني أصلاً، هي انشاء للمجهول يحقق قطعية شاملة مع الانبناء للمغيب. فالكون لا يكفي أن يعرف عنه الانسان أنه صنيعة الخالق فقط. وكذلك لا يكفي النظر إلى طبيعة الانسان وكأنها مبنية على الخطيئة الأولى، وأن حياته ليست سوى تكفير دائماً عن تلك الخطيئة أو محاولة يائسة للخلاص من مسؤوليتها، والفرار من امكانية عودتها وتحقيقها في كل آن، وفي كل حركة يقوم بها المرء، بل لا بد من اكتشاف الطبيعة قبل الحكم عليها بتولوجيا (لاهوتياً) أم اخلاقياً. ذلك أن الموقف النوبي يعدم وجود الموضوع، ويستبدله بحكم قيمة ما. وهذا الحكم إدائي سلفاً. فإن كان هو من عالم المادة، الفساد، الخطيئة، أو حتى كان ناقصاً أو مجرد نقص، فانه لا يستحق الا الزوال، وأنه ليس سوى النقص الذي يجب أن يدفع الى التفكير بالكامل وحده. تغيب العالم، الطبيعة، لا يعني وضعه أو وضعها ضمن هالين فقط، مما يعني تأجيل النظر فيها بل إن بناء العالم للمغيب يجعل منه ليس جديراً بالمعرفة فقط، بل لا وجود له أساساً.

أما المشكلة بالنسبة لعصر تنوير عربي معاصر فهي كونه لا يعي بعد أنه مطلوب إحداث قطعية مزدوجة في لحظة نهضوية واحدة، مع غياب الطبيعة الأصلية (الطابعة) وراء الميثولوجيا اللاهوتية، ومع غياب الطبيعة الثانية (المطبوعة) وهي العقلانية الغائبة كذلك وراء مصطلح التقنية بصورتها الاستهلاكية الاحتكارية. فإن انتزاع الطبيعتين معاً من وراء سجن الغياب،

واستحضار واقعيها معاً، بكل ثقلها وتحديها من وراء خطاب الأسطورة اللاهوتية والغيبية يعني أن قطيعة كبرى قد حدثت في صميم نظام الأنظمة المعرفية الذي حكم انحطاط المشروع الثقافي العربي. وجدد انحطاطه هذا ما يسمى بعصر التنمية الراهن، الذي جاء كأكبر مشكلة بديلة عن النهضة من حيث هي الثقافة الضائعة في جدلية الانبعاث الحاضر.

فالتنوير العربي المعاصر سقط في أسطورة التنمية كاجهاض منظم لمولد النهضة. ذلك أن التنمية ارتبطت عضوياً بالثروة النفطية الطارئة وطمست تحت بوارقها العصرية حقيقة التحدي التاريخي الذي كان على المشروع الثقافي العربي أن يتصدى له. وقد كان شرع تنويره الحديث بلمس بعض معالمه عندما عاجله منطق الثروة الهابطة من الفراغ، الثروة غير المشروعة، كبديل لمشكلة عن اكتشاف قوة الانتاج النهضوي الحقيقية، المدفونة تحت ركام أنظمة المعرفة الغيبية وانحطاط انتاجاتها المتراكمة فوق الوعي الثقافي لتخفق بصيرته قبل أن يصيبها قلق المعرفة الحقيقية، وتحرف اتجاهها وتغرقها في بحران المشكلات مع كل ما يدعم نظام أنظمة الانبعاث للمغيب. فكان عصر «التنمية» كبديل فضائحي عن لحظة النهضة، حاجزاً طويلاً هائلاً، نقل المشروع الثقافي العربي من تحت استبدادية الانبعاث للمغيب اللاهوتي، إلى الوقوع تحت استبدادية انبعاث أشد وأدهى للمغيب التقني المعاصر. وقد تم هذا النقل كذلك دون تحمل عن أسطورة الانبعاث اللاهوتي، بل حدث التعامل مع المصطلح التنموي بأدوات تلك الأسطورة ذاتها. بل كان ثمة خروج من تجريد، يقع ما فوق الواقع إلى تجريد أظلم يقع ما تحت الواقع. وبقي الواقع نفسه مجهولاً مُتَجَاهِلاً في كلا الزمَين والتاريخين. لم تحدث صدمة قطيعة مع خطاب معرفي بائد، وصدمة مواجهة جريئة مع خطاب معرفي نقيض، ظل ضائعاً تائهاً، ومطلوباً تحت أسماء ومصطلحات إيديولوجية وطوباوية مُضَلَّة ومُضَلِّلة هي ذاتها.

لم يتم اكتشاف الساء مع كوبرنيك وغاليليه، ولا السلطة والمجتمع مع روسو، ولا الأخلاق والدين مع بيركيل. ولا الطبيعة مع لافوازييه. فكل ذلك الجهد العقلاني الاستثنائي الذي فجر عصر تنوير غربي لا يمكن أن يتكرر لدى الشعوب الأخرى، كما أنه لا يمكن اكتساب نتائجه إلا عبرة عبر منطق حرق المراحل. لذلك كان التشاكل مع المصنوع هو الأقرب والأسهل من التشاقل مع الصانع. فالحضارة السلبية هي أكثر الحضارات غمماً، وبلاء على أبنائها أولاً. وهي الحضارة التي لم تلدها نهضة، ولا هي قادرة على التبشير بنهضة، بل هي القائمة أصلاً لظهور أي نظام نهضوي.

إن اقتفاء المشروع الثقافي العربي للطبيعة في كل مرة تدفعه فيها بعض ظروف نهضوية معينة نحو التحسس بها ومحاولة طلبها، جعل المشروع يعوم في الفراغ. فعاجلته في الماضي المؤسسة التنديدية بإقامة الحاجز الأيديولوجي بين العقل والطبيعة، وجعلت من الأسطورة التنديدية موضوعاً شاملاً كافياً، ببناء نظام أنظمة معرفية وسلوكية، قائداً وسيداً لكل جهد عقلائي. وكذلك عاجلت المشروع الثقافي العربي، في عصر النهضة الراهن، أنماط التنمية السلبية والاستهلاكية، وحجزته دون المواجهة لا مع الطبيعة المطبوعة أو الثانية، ولا مع الطبيعة الطابعة أو الأولى، بالأحرى. وافتقد في نهضة الحضارة العربية الإسلامية الوعي بجدلية الثقافة والمشكلة، ولم يعانها إلا بعض الضائرات النادرة. وهاهو ثانية يكاد لا يُحَسَّ حتى بهذا الافتقاد في هذا العصر الراهن لتنوير عربي، حَدَثَ أو يكاد لا يحدث أبداً.

إن غياب الطبيعة يدعم غياب التاريخ. ولذلك كان الانبناء للمغيوب ليس تعويضاً أو بديلاً عن الطبيعة والتاريخ معاً، بل كان فعالية إعدامٍ لوعيٍ هذا الغياب أصلاً. فالمشروع الثقافي العربي يوجد في هذا العالم، ولكنه ينكره في الوقت نفسه. هو موجود فيها لا حضور له بالنسبة إليه! تلك المفارقة التي تشبه الخطيئة الأصلية بالنسبة للإيديولوجيا المسيحية، تجعل التنوير العربي يشغل على ما ليس هو موضوع. وبالتالي يظل سجين نظام الأنظمة المعرفية الأصلي الذي يحدد خطاب الانحطاط باستمرار تحت بوارق المتغيرات في حقل معزول دائماً، هو الحقل السياسي. فإذن تسييس الثقافة منع دائماً للخطاب المعرفي من انتاج التكامل في حركة التقدم: بين تاريخ العالم الثقافي وتفصيل التغيير السياسي هنا والآن. بمعنى أن تسييس الثقافة عرقل دائماً حركة تثقيف السياسة. فجاءت إيديولوجيات التغيير السياسي فقيرة دائماً من حامل الطبيعة من ناحية، وحامل التاريخ من ناحية ثانية. ففي الوقت الذي كان عالم الفلك يعلن باصرار في الغرب أن الأرض «ومع ذلك، فلأنها تدور» كان نظام أنظمة المعرفة الأوغسطينية يتلقى ضربات تلو الضربات في الجامعات والمعاهد كما في المسرح والفن، كما في أسلوب المعاملات الأخلاقية والمؤسسية. كان انتاج المعرفة في حال تسابق مع تغير أدوات الانتاج المادية. وكان ذلك الحوار بين العقل والمجتمع، بتوسط المعرفة الطبيعية والانسانية، يقوّض ثوابت الميراث القروسطي من جذورها المشتركة في الوعي والاداة الانتاجية معاً. كان الفهم يتور على أجهزة الفهم، في الوقت الذي كانت فيه آلة النسيج الميكانيكية تنسف تقليد الحياكة اليدوية.

كانت الحداثة دعوة شمولية لاكتشاف المجهول بناء على لحظة وعي نهضوية. كان خطابها يُختصر في الاعلان عن ضرورة إحداث القطيعة مع كل ما يمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة. سواء كان المنع سلطة كنسية أو ملكية، أو علاقات طبقية، أو كان، وهو الأهم هنا، جهاز المعرفة نفسه الذي كان يبتناه العقل لإنتاج (الحقائق). كان التغيير لا يتناول أسلوب الفهم، بل فهم الفهم. أي كيف يفهم العقل نفسه باعتباره الجهاز الأعلى لانتاج المعرفة.

غير أن التنوير الغربي في عصوره الاولى كان مهتماً أولاً بتحقيق تلك النقلة النوعية الهائلة فيما ينبغي للعقل أن يدركه. أي أنه قبل أن يثير مسألة فهم الفهم كان عليه أن يجدد ماهية الموضوع الذي يجب أن يتوجه إليه هذا الفهم. فهل يظل العقل باحثاً عن المغيوب اللاهوتي أم أنه يتحول إلى موضوع آخر. إلى الطبيعة، إلى هذا العالم المادي والحي الذي يجاور الانسان كل لحظة وفي كل مكان. وكان ينكره دائماً تحت وطأة الدعوة إلى توجيه الفكر نحو معرفة العلل الأولى، دون الاهتمام بشبكة تلك المعلومات التي تعطينا في النهاية نسيج عالم نحيا فيه.

إن قلب موضوع الفهم كان لا بد أن يقلب وسائل الفهم. كان ذلك ايذاناً بأحداث أخطر انقلاب في تاريخ العقل الانساني. كان ثمة نظاماً منظماً معرفية يزول بمنطقه ومسلّماته واستراتيجيته، ليحل مكانه نظام أنظمة معرفية جديد ثوري، بمعنى ثورة الأصول في كل شيء. فلم يكن سهلاً أبداً بالنسبة لمفكر من أمثال ديكارت أن ينقل هم المعرفة وموضوعها من الكونيات اللاهوتية (La Cosmologie) إلى الفيزياء، من نظام (العلل الأولى) إلى أنظمة الميكانيكا. فهو منذ أن قسم الوجود إلى العقل من ناحية، والامتداد (أو العالم بمظهره الحياة والمادة) من ناحية أخرى جعل هذه الثنائية بالرغم من طابعها الانقسامي، هي المجال الوحيد أو

الأوحد بالأحرى الذي يمكن أن تجري بين قطبيه أية عملية وعي أو فهم. فما أن أضحي هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان هو التحدي الأول للوعي، هو وحده موضوع العلم ومصدر المعرفة حتى أصبح من الضروري بناء أدوات معرفية مختلفة تماماً عن تلك التي كان يستخدمها نظام الفهم اللاهوتي. فكان لا بد من إحداث تلك النقلة الثورية جداً من منطق المفاهيم إلى منطق الرياضيات. كان لا بد من تحقيق مستوى التجريد الثاني (من الشيء إلى المفهوم، ومن المفهوم إلى العدد). ثم كان لا بد من عودة من مستوى التجريد الثاني أو الأعلى إلى مستوى المادة. فبالتقني العدد بالامتداد، بالمكان، بالمادة، بالتجربة والاختبار. فَبَيَّحَ علم علوم التقنية الحديثة، وهو الميكانيكا، الذي هو اتحاد العدد أو الرياضيات بالنزياء أو المادة، أو الطبيعة المادية ثم الحيوية⁽¹⁸⁾.

إن ترسيخ هذا النموذج المعرفي الجديد لم يكن جهداً غريباً معزولاً، بل كان يحقق أو يعكس انقلاباً حضارياً هائلاً هو الأول من نوعه في تاريخ النوع الانساني. كان هذا الانقلاب يدمر استراتيجية الماضي كله، ويبنى استراتيجية الخطاب المعرفي الشامل. في حين أن فلسفة التنمية العصرية الواردة إلى العالم الثالث، إنما تريد أن تنقل المعرفة كخبرة، وأن تنشئ بعض (العارفين) كخبراء. وذلك حتى لا يحدث التغيير إلا في خلايا محددة سلفاً ومعزولة عن بقية الجسم الاجتماعي. وبذلك لا تُنمَّس استراتيجية التخلف في أصولها الاجتماعية ومنطلقاتها الفكرية، وتجسدها الاجتماعية والنمطية والأخلاقية.

استطاعت استراتيجية المعرفة العلمية، في غموضيتها الديكارتية، أن تؤسس لأول مرة جدلية حوار منتجة بين العقل والعالم. فكان لها تقدم تقني لا يغير من منظر العالم حول الإنسان فقط، بل يغير الإنسان نفسه. كان العلم الجديد يعيد كل يوم بناء الخطاب المعرفي الشامل الذي يقرب أنظمة الفهم والتعامل والاجتماع والانتاج.

لقد أصبح الخطاب المعرفي السائد قدرة خارقة على إعادة انتاج المجتمع نفسه بما يتجاوز نظامه اليومي من صيغة العلاقات الأخلاقية والمعمارية إلى صيغة العلاقات الاجرائية، في ظل تحولات كبرى، أخذت تحقق صيغة المجتمع كطبيعة ثابتة. ولكون المجتمع هو كذلك، فقد انتهى إلى أن يتقمص شكل آلة ووضعيته.

ولكون أن المعرفة أو الحقيقة المفردة لا تؤثر في الآلة الاجتماعية الشاملة إلا عندما يتم تشكيلها حسب خطاب معرفي - تكويني معاً، تدخل فيه عوامل اجتماعية وثقافية وأخلاقية مختلفة، فلقد كان أعلى مستوى من التجريد العلمي يلتقي مع أوسع مستوى من أنظمة الاتصال والمشاركة والتعامل اليومي بين الناس.

تلك هي الصلة الإستمعية التي كشفها وعمقها إيمانويل كانط بين نقد للعقل المحض (أو النظري) وبين نقد للعقل العملي. فهناك عقلانية معرفية واحدة تحكم المتجولين. ذلك أن الأشكال القبلية للفهم التي تشكل نظام أنظمة المعرفة، أو ذلك المنهج الذي يولد المعرفة، يقابلها في مجال السلوك الاخلاقي (الأمر المطلق) الذي هو واجب الفعل لأنه في الأصل إنما يأتي متطابقاً مع (واجب) الفهم، أو ذلك النظام المعرفي الذي ما أن يتخطى مجال التجريد النظري حتى يقوم ما يناظره في الممارسة وهو ضرورة أن يأمر الوجدان بما يجب أن يأمر به، أي بما يناظر تماماً نظام

الفهم الجديد. هذا الترابط بين الفهم والسلوك لم يكن ليحدث في بنية المشروع الثقافي الغربي لو لم يصبحه تغيير انقلاي كذلك في بنية التركيب الاجتماعي. فان الانتقال من حراسة الكنيسة لنظام القيم والتعامل القائم بين الافراد والجماعات وبين هؤلاء والمؤسسات السياسية والاقتصادية المهيمنة، إلى إعادة تشكيل جذرية للعلاقات الطبقية بحراسة أوضاع الانتاج المستجدة، أعطى للتنوير أرضية مادية، وحاملاً موضوعياً، هو ما اصطلح على تسميته بالنظام الرأسمالي في الاقتصاد، والليبرالية في الاجتماع، والديمقراطية في السياسة.

وإذا كان الفكر الغربي ما زال موزعاً بين اعطاء الأولوية لأحد هذه الاطراف أو المظاهر بالنسبة للمظهرين الآخرين فإن ثمة علاقة جدلية وعضوية تفترض حضور هذه الفعاليات الثلاث في الزمن الثقافي الواحد وفي الفضاء الاجتماعي المتجانس مادياً وذهنياً. فليس يمكن الحديث مثلاً عن حرية للمرأة دون استقلال مادي لها. وليس يمكن الحديث عن مجتمع ليبرالي بصورة عامة دون قيام بنية انتاجية تقنية تصحبها تنظيمات نقابية، ويسودها علاقات صراع طبقية تدور حول ملكية وسائل الانتاج، وتعتبر عن ذاتها ضمن مؤسسات سياسية تكفلها حدود ديمقراطية معينة معترف بها لدى قوى الصراع جميعاً. فثمة هوية محددة المعالم التاريخية والمادية هي نتاج موضوعي لكلية التفاعل التي تجري بين أقطاب العملية الاجتماعية الشاملة. تلك هي دينامية النظام المعرفي التي تعبر عنها مستويات النظر والعمل حسب خطابات متخصصة، ولكنها متحاورة فيما بينها ومتكاملة في مجالاتها المتعددة. وهذه الدينامية هي التي تعطي لمسيرة التطور التاريخي هذا المنظر العقلاني الأخاذ الذي يمرحل النمو ويحمل حلقاته متطورة عن بعضها، متبايزة فيما بينها، ومتكاملة في نتائجها وحتى في سقطاتها وانحرافات.

فهنا الهوية ليست مطلوبةً من ماضٍ مسلوخ، ولا هي مسقط على مستقبل شعاري أو موهوم، ولا هي مستعدة من نموذج جاهز مجاور في الزمكان. بل هي تراث العملية الاجتماعية الكلية الحاضرة هنا والآن. والفكر النقدي الذي يستوحي التنوير لا يتطلب الانقسام في بنية هذه العملية الاجتماعية. حتى أكثر الدعوات الثورية تطرفاً فإنها تقطع فيما هي متصل، وتصل فيما هي مقطوع. وأقصى ما كانت تحمل به الماركسية هو أن تجعل حقيقتها نتاج تطور منطقي وطبيعي ومحتم لذات العملية الاجتماعية المنبثقة هي من عضويتها، والناتجة على ظروفها الراهنة.

فلقد أحدث المشروع الثقافي الغربي قطيعة واحدة حاسمة مع ما قبلية تاريخه الحديث. لذلك استطاع أن يدخل عصر حداثة مستمر دون أن يشحن وراءه ما يعيق قدرة النقد والمراجعة الدائمة بحيث تبقى سلطة التنوير دائماً أعلى من كل سلطة للأمر الواقع فهنا نظام الأنظمة المعرفية معرض دائماً للفضح والتعرية، ولا شيء يخفي وجهه أو يعرقل التعرف الى فعالتيته. إنه مكشوف وقابل للانكشاف. مهما حاول أن يتأهى مع العقل يظل العقل بفضل التنوير قادراً على اكتشافه باعتباره أحد نتاجاته، ولن يكون هو العقل ذاته. لذلك لا شيء يتأبد ويتعالى ويتصم ويتأله ضمن العملية الاجتماعية التي أحدثت قطيعتها الكلية لمرة واحدة مع كل ما كان يمنع ولادتها ويلغنها فيما يمكن تسميته بما قبلية التاريخ.

ما قبلية التاريخ، هذه الحقبة اللازمانية التي لا تزال تمنع مولد التاريخ والزمان، هي التي لا يزال يعجز التنوير العربي عن التعرف إليها. إنه يود أن يقطع، ولكن من؟ فإذا كان حتى الآن

يجهل الموضوع الذي عليه أن يقطع معه، فانه لن يستطيع أن يتعرف إلى الموضوع الآخر الذي عليه أن يصل معه. إن ثورة توجه ضد ما ليس موجوداً لن تساعد على بناء ما لم يوجد بعد.

ذلك أن التنوير العربي يقارب ما يفترض أنه هوية التنوير وجوهرته، بأدوات فهم، بخطاب النقيض الذي يزمع خلاصاً منه وثورة عليه. كما لو أن ماقبلية التاريخ يراد لها أن تصنع التاريخ، أن تأتيه من أفق مستقبله، في حين أنها تجهل زمانه وتعيق وقته أصلاً. في حين تلغي بدايته، في كل مرة قد يحدث أن يتبه التنوير الى ذاته، أن يكتشف فجأة أنه يحمل مصباح ديونيزيوس مطلقاً أصلاً!

إن فكر القطيعة في المشروع الثقافي العربي المعاصر لم يقطع مع شيء حقاً ليصل مع شيء آخر حقاً. وذلك لأن فكر القطيعة لم يفكر ذاته حتى الآن. لم يحدث أن أعطى لذاته حق القطع في أية مواجهة مع ذاته وأدواته أو مع ما تخيل أو اعتقد أنه الموضوع الذي يجب أن ينتهي منه، ويبدأ هو منه موضوعه على حطام الآخر.

ذلك أن اشكالية التنوير بالنسبة للشعوب الغائبة عن التجربة الغربية، أنها وجدت ذاتها وهي في عصر المواجهة مع هذه التجربة الغربية، ومع انتاجها التقني والاستعماري، أنها مطالبة بالقطيعة مع ما يشكل قاعدة مقاومتها. ففي حين كان التنوير الغربي عنواناً انسياح في الأرض والجغرافيا كما هو اكتشاف للجسد، كما هو اتحاد يجسد الطبيعة، فإن التنوير العالماثلي، والعربي منه، كان دعوة للانكفاء على الموروث وتقوقعاً في المحارة المصنوعة سابقاً. ولقد كان الاستعمار الجغرافي والاستيطاني السابق حتى مرحلته المتأخرة فيما سمي بعصر التنمية، يجرعن دائماً على تعقيم جدلية المواجهة بين مشروعه الثقافي ومحاولات النهضة التحديدية. كان في تعامله مع بقطة الشعوب يسعى الى إبقائها تحت تأثير الصدمة المستمرة، صدمة المواجهة مع عملته التي تنتج محاولات المشكلة مع نتوءات هذه العملاقة، مع المختصرات والمبسررات التي يريد الغرب أن يشيعها عن ذاته وامكانياته، في الوقت الذي يمنع فيه أن تولّد المواجهة أيّ حسّ ثوري عميق بالثقافة. أي بتلك الوضعية التي يمكن أن يتخذها الفكر الذي يعيش المحنة عندما يتمكن من قلب سؤاله من صيغة التمتع الى صيغة الاستفهام.

والتعجب هنا لا يعني الدهشة التي تسبق الاستفهام، بل التي تمنعه تدمره، تلغي التحسس به، والحس بضرورته. إنه نوع من التمسك بالذات مقلوباً الى صيغة التمسك بالآخر. إنه الغرور المعكوس الذي يتيح للناقص أن يتماهى في شخصية الكامل ويتشاكل مع مظاهرها كما لو كانت شخصية له. لكن هذا التماهى بالآخر يمنع عملياً أية مواجهة تاريخية مع الذات والآخر في آن معاً. تلك هي المشكلة التي تقف على طرف نقيض حاسم مع التكوين، مع دعوة جذرية للكينونة.

هكذا يجب أن نفهم فشل العالماثلية، هذه التجربة الهائلة التي طبعت النصف الثاني من تاريخ القرن العشرين. فلقد كاد العالم الثالث أن يخسر نهضته، حدائته الجديدة، في الوقت الذي خسر كذلك الغرب فيه آخر أصوات ضميره في تكيته.

وفي الوقت الذي يشهد فيه الغرب أروع فصول التنوير في هذا العصر، عندما يبدأ من جديد على يد كبار مفكره، في محاولة إعادة نظر شاملة بتجربته الحضارية منذ فجر تنويرها السابق قبل

ثلاثة أو أربعة قرون، فانتنا نجد مثلاً فوكو يعتبر أن كل ما أعطته أجيال الفلاسفة منذ أيام الموسوعيين حتى كتاب هوسرل (تأملات ديكارتيّة) إنما يدخل في عداد المشروع الثقافي الغربي الذي له عنوان واحد، هو التنوير.

فلقد طرح هوسرل سؤال العلاقات بين مشروع الغرب في تحقيق شمولية كلية للعقل، وبين ما تقدمه العلم من اكتشافات وتقنيات تطور حياة الإنسان، وبين راديكالية الفلسفة. فإن هذا الحوار الداخلي بين العلم والفلسفة منذ أن أرست تقاليده ثقافة الاستمولوجيا الحديثة، اعتباراً من كواريه وماشالار، وصولاً إلى كانغيليم لم يكشف فقط عن الأنظمة المفهومية التي تنتج المعرفة بين كل من مجالي العلم والفلسفة، بل كانت تطرح دائماً قيمة التقدم العلمي ذاته، من أجل أن تعيد تقييم النظام العقلاني السائد فيها إذا كان يتطابق حقاً مع دعوة التنوير الأصلية في التحرير الشامل والمطلق، أم أنه مع كل خطوة تقدم تقني تتولد أشكال أخرى من الهيمنة داخل الخطاب المعرفي ذاته.

كان التنوير هنا هو دأب ثوري دائم، يراجع فيه العقل انتاجاته على ضوء اهدافه الأصلية من أجل أن يتخلص من استبداد أنظمة معرفية معينة تضيق بشكل موارد هم الاستغلال والسيطرة إلى جانب هم الوضوح والتقدم. ولقد قدمت مدرسة فرنكفورت، باعتراف فوكو نفسه، ولا تزال، أعمق المواقف النقدية التي تصدى لكل خطاب عقلاني مزعوم يتضمن الغاء للتنوير تحت ستار التقدم التقني.

فالتنوير المعاصر إذن يكتشف اللعبة التي انخرط فيها المشروع الثقافي الغربي عندما راح يفصل بين الجانب القيمي من التقدم والجانب التقني. فإن دعوة إلى شمولية النظام العقلاني لم تولد توزيعاً عادلاً للسعادة. بل وجد العقل نفسه أنه وسيلة استبداد واستغلال جديدين يولدان تناقضاً هائلاً بين شمولية العقل وأقلوية الفئة الاجتماعية والانسانية التي تستفيد منها. سواء كانت هذه الأقلوية طبقية داخل المجتمعات التقنية، أم كانت استغلالاً عالمياً يقوده الغرب ضد العالم اللامصنعي.

لقد اشترط التنوير منذ قيام ثورته الأولى أن يُخلَق خطاب التقدم بجناحي العلم (والسعادة) معاً. أن تأتي السعادة تعبيراً عن تحرر شامل للإنسان من ضغط الحاجة سواء جاء تقنيها من قبل الطبيعة أو المجتمع (نظام التوزيع فيه). لذلك كانت القطيعة مع النظام اللاهوتي وانعكاساته الهرمية على أنظمة الأفكار والقيم والتنفيذ السلطوي والطبقي، تشكل المدخل الوحيد الذي لا بد من تحقيقه من أجل بناء نظام اجتماعي سياسي آخر مطابق تماماً للمبادئ العقلانية. غير أن مفكري العصر عادوا الى المادة بتنوير معاصر جديد بعد أن شعروا أن القطيعة الحاسمة مع النظام اللاهوتي القديم لم تحرر العقل من استبداد جديد نجم عن وقوع العقل نفسه تحت سيطرة لاعقلانية حديثة مقنعة، فرضها تناقض نظامي الانتاج التقني والانتاج المعرفي، كما كشف ذلك جيل كامل من فلاسفة الغرب صدمته أحلام ثورة التنوير، التي أصبحت في هذا العصر ثورة مغدورة.

الفصل الثالث

تنوير المنير

بمحدّد الانبثاء للمغيوب علاقة للفكر بما لا صورة له ولا مادة. يرفض أن يقدم له حتى إمكانية تصوّر ما لا يمكن تصوّره. وبالتالي يمنع الانبثاء للمغيوب التعامل مع عالم الأشكال. فكل شكل هو تعيّن أو تحديد. وما يمكن تحديده كمنظر خارجي يتعارض مع الانغياب. وانتفاء قابلية التحديد الخارجي يفترض انتفاء قابلية تشكل المفهوم في الذهن. إذ حتى لو ذهبنا مع أبعد الشطحات المثالية وقلنا إن تشكل المفهوم فعالية لا علاقة لها بمؤثرات العالم الخارجي، إلا أن عملية الفهم ذاتها تتطلب تقطيعاً في سيولة المادة التي تجري عليها عملية الفهم هذه. هذا التقطيع هو الذي ينظمه المنطق؛ فيسميه توزيعاً بين أجناس وأنواع وأفراد وعلاقات منظمة فيما بين هذه الحدود.

فالمفهوم يتشكل بصرف النظر عن دلالة الحسية الأولى⁽³⁾. والتشكل هنا يعني إعطاء ذاته ثمة هيئة خارجية يمكن أن توضع موضع النظر. إن لها شكلاً صورة. حتى أبعد المفاهيم تجريداً لا يمكن للذهن أن يتعرف عليها إلا من خلال ذلك الشكل الذي قد تتضاءل ملامحه وتتجرّد حتى تصبح مجردة مؤشّر، رمز. فالرمز هنا لا يقع خارج المفهوم لا يماوره، لا يأتي قبله. ولكنه هو يحاول أن يقع على تلك المسافة التي تجمع وتفصل في آن واحد بين حدي هذه العبارة: مؤشّر/ آلة. أي أن الرمز لا ينجح في كينونته كرمز، إلا عندما يفرض على التعامل معه أن يقرأه ويتخلص منه في الوقت ذاته إلى ما يريد أن يؤشّر نحوه.

لكن هذه المسافة التي تفصل الرمز عما يرمز إليه، أي عن مرموزه، ليست ذات أصل مكانى ولا زماني⁽⁴⁾. وإنما هي من طبيعة رمزية كذلك لأنها استمدت كينونتها من فعالية الذهن التنظيمية، أي من قدرته على تقطيع مادة المجهول وتحويله إلى معلوم. أي إلى خلية معينة في شبكة الإشارات والرموز. فالعلاقات الشبكية بين الرموز هي رموز كذلك. وعندما تستعملها اللغة في أنساق عبارات وخطابات فإنها تختار فيما بينها حسب استراتيجية الدلالة التي تقصدها. إن الانبثاء للمغيوب الذي نخسره هنا بمرموزه وهو الانغياب، يعني انعدام التعامل أصلاً بالأشكال. فالغالب الذي لا يمكن أن يقدم ثمة معرفة عن ذاته هو الرمز الوحيد الذي لا مرموز له، والمؤشّر الوحيد الذي لا يؤشّر إلى شيء أو عن أي شيء. وهو بالتالي إن كانت له فعالية ما، فهي الفعالية التي تعدم موضوعها ما أن تلوح منه ثمة بارقة، ليست بارقة أصلاً.

في الواقع فإن فعالية تشكل الأشكال إنما جاءت بمثابة الرد الحضاري على الانغياب. إذ إنه ما دام لا يمكن إعطاء أي شكل للانغياب، في الوقت الذي يتابع فيه ذهن الإنسان ابتكار الأشكال

في كل لحظة، ونسج شبكات لا تنتهي من الرموز اللغوية والأنظمة المعرفية، والأنساق الموضوعية والحسية، والتجسيدات الاجتماعية والطبيعية، فإن ذلك كله يحاول أن يجسد حضوراً لكل ما يضاد الانغياب. لكن هذا الحضور عبر عوامل الأشكال كلها المعنوية والمادية، ليس فعالية للانغياب فيها هو مضاد له. لأن حضور الشكل أسلوب معرفي يريد أن يكشف جانباً من المجهول الذي يخفي وراءه. في حين أن الانغياب هو منطقة أخرى صماء بكفاء تقع ما وراء فعالية المجهول والانبناء بالنسبة له.

ليس بين الانبناء للمغيوب أو الانغياب والانبناء للمجهول جدلية ما، فهي ليس مجرد متضادين أو قطبين في أية علاقة. لأنه لا علاقة أصلاً يمكن أن تمتد بينهما. ليست هي علاقة للشكل بما ليس بشكل. لأن عبارة (ما ليس بشكل) ذات مرموز إيجابي يوحي بإمكانية تحديد ما، حتى بالنسبة لما لا شكل له بعد. أي أنها تدخل في جدلية زمانية الإنسان. إنها تنصب وراء رمزا في أفق معرفي بالنسبة لناظره الذي هو الإنسان. فإن صيغة ما له شكل أو ما ليس له شكل، إنما هي صيغة وجودية أو منطقية داخلية في تعامل الإنسان أو العقل مع متغيراته. فالشكل الذي يمكن للعقل أن يكتشفه في موضوع أو شيء يعني له اكتشاف الشيء نفسه، أو اكتشاف العقل لذاته في الشيء. العقل هنا يسبح على الأشياء، وقبلها المفاهيم، كتابته أولفته، وهو ذلك للنسج من الإشارات التي يعرف قراءتها. ولولم يكن الأمر كذلك لافتنع فعل المعرفة⁽¹⁾.

يقطع العقل جزءاً من ذلك العالم الذي لا شكل له أساماً، ويؤطره، يعطيه ثمة كياناً. ثم يشرع في التعامل معه، أي أنه لولا فعل الاقتطاع ذاك لظل الشيء سابحاً في هيولى اللاحدود، ولما أمكن أن يكون. إذ إن فعل التعيين أصلاً يعني إحداث الانفصال فيها هو اتصال اللاتعيين. فالطفل الذي يرى إلى العالم حوله إنما يأتيه كميالة أحاسيس متداخلة. ولا يشرع الطفل في وعي المنظر العالمي إلا عندما تسمح له حواسه بفصل الأشياء عن بعضها. وما دام الطفل لا يدخل المسافات أمامه، لكنه يميز بُعد ثدي أمه، جسدها وبذها، ثم ما يتحرك في المكان أمامه. فالتحرك الخارجي يغزوه أولاً، وهو أول ما يبرز له. وحينما يستطيع الطفل أن يسبح في الفراغ حوله ويتلمس الأشياء بيديه وفمه وأسنانه تتمايز أمام وعيه الأشياء، تأخذ أشكالاً، وتختلف أحاسيس معينة تتكرر كلما احتك بها الطفل⁽²⁾. فيتكون هكذا مرموز يعرف برموزه، أي بتلك النواقي التي تبرز منه وتختلف عنه انطباعات حية في الجملة العصبية لدى الطفل، مصحوبة بأحاسيس سلبية أو إيجابية، رافضة أو قابلة، مقبلة أو مدبرة وتبدرج بين كل قطبين متقابلين من هذه الأحاسيس، سلسلة لا تنتهي من أحاسيس اللذة أو الألم ولونياتها المختلفة غير المحدودة. والذاكرة هنا تخزن أصداء هذه الأحاسيس بلونياتها. إنها تعيد صياغة أشياء العالم عبر استعادة الحالة النفسية - الحسية التي برز الموضوع من خلالها. وتختلف انعكاسه أو ذاته بواسطتها في وعي الطفل. فحضور الشيء قبل أن يكون معرفة، إنما يتم من خلال: حالة.

هذه الحالة ستكون بمثابة الأساس الكينوني الحامل للشيء أو لذكراه، أو لصورته حتى لمفهوميته في أعلى درجات الوعي. ولا شك فإن قراءة كتاب أو التعرف إلى إنسان سيرتبط بالانطباع الأول الذي خلفه التعرف الأول إليه. فاللقاء الأول الذي يعني في أبسط درجاته مجرد الانطباع سيظل

بثابة الصدى الكامن في النفس الذي يُستثار ما أن يتجدد اللقاء. ويصبح هو المدخل العضوي أو النفسي للشيء لدى الذات المدركة.

فالمدرّك هو حالة. والذكرى استعادة الحالة قبل أن تكون إعادة استحضار مُرْتَسِم ذهني. والتعامل البشري شبكة حالات متبادلة يمكن ترجمتها مبدئياً إلى لغة المُدرّكات. ولكن هذه اللغة تظل أفقر كثيراً من تربتها العضوية، من الحالات التي احتضنتها وأنشأتها كنقاط مضبوطة فوق نسيجها الغني المظلل.

منطق الحالات: تقابلها، تداخلها فيما بينها، ونُبتها السري، وأنبثائها في عضوية الجسد ككل، هو الذي يجعل من المرموز، قبل أن يصير له رمز يُعرَف به، حالة، أي حياة. فالتعامل مع الحي لا يتطلب أن يكون الحي عضوياً، بل إن فعل الإدراك والاتصال به يحمله إلى حالة حياة، إلى الحي الذي هو من جنس الجسد الحامل للمعرفة، الذي نقذ عملية الإدراك كجسد أولاً، وليس مجرد ذهن.

معرفة الحي تؤلف نقطة وغي. وَنَظْمٌ موجبة تأخُل من الفعل والانفعال. إنها تبرز المسافة بين الحي كحضور، كينونية، وبينه كمؤشّر. إذ ما أن يتم للذهن أن يعزل الموضوع، أي حين يعطيه شكلاً، يغدو مؤشراً عن ذاته أولاً، وعما يخالف هذه الذات. ولهذا اعتبر هيجل أن أساس فعل المعرفة هو النفي. إذا ما أن يتم التعيين حتى يكون ثم في الآن ذاته فعل اللاتعيين. وكذلك يتضمن التعيين فعلاً نافياً. لأنك ما أن تثبت /ب/ حتى تنفي كَوْن كل ما عداها ليس هو /ب/.

تلك هي سيالة اللاتعيين، التي تحدّث عنها هيراقليط، تتضمن في سياقها بالذات إمكانية اللاتعيين، على الأقل في السياق الزمني. لأن ما يسيل في هذه اللحظة هو غيره في اللحظة السابقة أو اللاحقة. من هنا فالإنسان لا يستحم مرتين في ذات الدفعة من مياه النهر الواحد، على حد تعبير هيراقليط.

ولقد فهم برغسون سيالة هيراقليط على أنها هي ذلك الوجود الزمني العميق الذي يرسو في قعر النفس الإنسانية ليثبت وحدتها وتجانسها في مواجهة المتغيرات والمختلفات التي تردّ إلى الإنسان من عالم الأشياء الخارجية. كأنما لا يمكن لوحدة الشعور أو اللاشعور العميق أن تقوم إلا في القضاء على المسافات التي تفصل فيما بين الأشكال، سواء ارتبطت هذه الأشكال بموجودات مادية مجسدة، أو كانت إطارات ترميزية للمعاني والأحاسيس. فالديومة البرغسونية دعوة للانغياب⁽⁹⁾.

لكن إعاد قراءة ثمانية وعصرية لفكر هيراقليط تكشف بسرعة أن سيالة الزمن واتصالها الذاتي الداخلي لا تمتع بتحقيق التمايز بين لحظاتها. وإذا كان برغسون قد تجاوز العلم إلى الفن بوصفه هو الوسيلة الوحيدة التي تعيد الاتصال بين الحدوس الحسية المتفصلة، فإن الفن يفقد قدرته على الحضور والتأثير إن تحلى عن ثقافة الشكل، مثل هذا التخلي يحمله إلى منطقة اللاصوت واللاضوء واللالون. وبالتالي يصير هو والانغياب مترادفين. إن نهر هيراقليط الذي لا يتيح للجسد أن يستحم في مائه الواحد مرتين يحفظ التمايز وسط اللاتمايز. إنه يجعل فعل المعرفة قادراً على تحويل الوجود من فكرة مجردة إلى نماذج قابلة للحوار والتعامل. وذلك عبر ما يميزها حقاً عن بعضها بعضاً، وينحت لكل منها ثمة هيئة، هي الشكل الذي تُعرف به، هي الرمز الذي يقرأه الفكر

بما يكون ملخصاً فيه من وجود الشيء مستقلاً أساساً عن الذهن وعن فعل معرفته في آن واحد. فالصلة بين الرمز والنموذج هي الصلة بين أصل الشيء في قاع الواقع وبين فكرته في الذهن. وهذه الصلة هي التي تبقى العلاقة في جو حائل، وليس في جو التجريد الرياضي. والفرن أصلاً هو الذي يريد أن يستحوذ على الحالة دون أن يفقدها حياتها الخاصة، أي دون أن ينقصها في نموذجها. هذه العملية شبه المستحيلة من وجهة الإدراك البارد، هي المرموز الشعري الذي يود الفن أن يكتشفه في النموذج الإدراكي، يحطمه ويعيده إلى تفاصيله التي عاها فعل النمذجة.

يكتب دولوز محلاً (ليس في بلاد العجائب) بمنهج السكيزوفري: «ما يفصل الكلام عن الطعام يجعل الكلام ممكناً، ما يفصل العبارات عن الأشياء يجعل العبارات ممكنة. والممكن هو السطح، وما يظهر على السطح: الحدث كلفظ. فاللفظ يجعل التعبير ممكناً. ولكن بذلك نجد أنفسنا أمام مهمة أخيرة: وهي إعادة كتابة القصة التي تحرر الأصوات، تجعلها مستقلة عن الأجسام»^(١). هذا الاختيار بين الكلام والطعام إنما يريد أن يميز بين اللغة والجسد. إذ لا يمكن أن تفهم تلك الثنائية، الكلام - الطعام، إلا بالاستناد إلى حركية فاصلة واصله بين قدرة التعبير أي قذف الصوت إلى مسافة ما خارج الفم، وبين استيعاب القادم إلى الجسد، وهو صوت الآخرين. والطعام هنا يعني كل ما يصل إلى الجسد. كل ما هو حيوي خارج الجسد يمكنه أن يستوعب الجسد، يصير جزءاً من جسدي. فالجسد هو تجسيم الذات، إعطاؤها الشكل الذي يوجهه يمكن للآخر أن يكتسب كذلك جسده تجاهه، أي أن يتكون له شكل يعرف به.

غير أن جول دولوز عندما يتناول لعبة العلاقات الانقلاية بين الأشياء والحيوانات التي تعمر عالم أليس المجنون إنما يحاول إعادة تأسيس الروابط اللاواعية بين الرمز والرموز. بين الملفوظ والجسدي. أي كيف يمكن قلب الرابطة دون تغيير الحدود. أو على العكس كيف يمكن تغيير الحدود بدون قلب الرابطة. تماماً كما يحدث في هذيان الهلوسة. إذ تعدم العلاقات الواقعية بالجسد وتحمل مكانها العلاقات بالصور الهلوسية، أي بتشويباتها التي تقلبها إلى مجرد رموز أسطورية يتعامل معها اللاشعور كبذائل عن الوقائع.

في العلاقة الرياضية ليس ثمة اختلاف بين $5 + 7$ أو $5 + 7$. لكن إذا تساءلنا مع دولوز: «أيها الأخطر أو الأهم، الكلام عن الغذاء، أو أكل الكلام». فلننا نقع على أخطر موضوعات الفكر المعاصر، وهي تلك العلاقة اللغزية بين الفلسفة والتحليل النفسي. إذ يقدم لنا دولوز كما قال فوكو، خلال كتابه (منطق الحس) دراسة هي أبعد ما تكون عن فيثونولوجيا الإدراك (والإشارة هنا إلى عنوان كتاب (ميلوبوني/ المعروف بهذا الاسم) فهذا يكون الجسد - العضوية مرتبطاً بالعالم عبر شبكة من الدلالات الأولية التي يمكن أن يؤديها إدراك الأشياء عينه. أما عند دولوز فالهلوسة تشكل سطح الجسد اللاجسدي وغير القابل للاختراق».

والحقيقة فإن الكلام، وهنا الرمز، إنما هو الرابطة التي تجمع الجسدي باللاجسدي، فعمل الطعام بفعل الكلام أو اللغة. فالرمز جسر معلق بين كائن هو الجسد، وبين الفضاء أمامه. ^(٢) سمي دولوز عملية التعبير نوعاً من أنواع الفصام. إذ تأتي الهلوسة أو الهذيان في الحالات المرضية الواضحة لتبرز استحالة أن يحل الكلام محل الجسد أو بالعكس^(٣). وكما أبرزت ميلاني كلاين في دراستها حالة التخشب التي تصيب المريضة بهذا النوع من الفصام، فإن تخشب الجسد

يعني التحصن ضد اختراق موضوعية الأشياء له. إنه رفض التعبير بما يتلاءم والحديث الخارجي، المايحدث الذي يتناضل المريض هنا ضد الاعتراف به.

المايحدث أي الفعل Verbe، في صيغة المصدر، هو المحظور هنا. لذلك يتخشب الجسد بتحصن ضد لغة الأشياء، في حين يتابع كلامه الهذلي الخاص. هذا الكلام المجاني الذي يريد أن يخلق لغته الخاصة كتعبير عن رفض اللغة [بالحرف الكبير]، أي كلامهم - هم أو هذا الذي يحدث - عندهم. وهو ما يعافه الجسد المتخشب المتحصن بالهذيان الخاص ضد لغة الجميع، الآخرين الموجودين على مسافة من الجسد الراض لأن يكون موضوعاً للابتلاع، للهمز من قبل الآخرين، للاستيعاب من قبل ذلك الذي يحدث - دائماً - هناك.

يتخشب جسد المريض القصامي ليس لأنه يتحصن فقط ضد هجومات الأشياء - اللغات الموجودة هناك في الخارج، ليس لأنه يعلن عجزاً عن فهم ما يقال له. بل لأنه يعجز عن قول ما يريد هو أن يقوله للآخرين. فالرموز هنا تحولت إلى أسطرات على ألسنة الآخرين، بين ألسنتهم وأذانهم، لأنها توحد بين القول والفعل، لأنها تتجاوز التسمية إلى تفعيل الأسماء، أي إغراقها في الفعل العام، في الاجزاء الأسطوري الشامل.

المتخشب جسدياً، يتحرك لسانه بليونة عجيبة عكس جسده المشلول. فهنا الكلام لا يعود إشارات على سطح الجسد كما يريد له دولوز أن يكون. إذ إن صيغة: كون الجسد متخشياً واللسان متحركاً، تعني أن الفعل الهذلي تجاوز التسميات المعهودة. فلقد أصبح الجسد هو لسانه وأذنه في آن واحد. والعالم الذاتي هو الفضاء الداخلي الذي ترن وتتصايح فيه لغة الهذيان. ذلك أن [لا معقولة] العالم الخارجي تدفع بالقصامي كما يتجاوز يأسه الخاص لأن يفرض على ذاته [معقولة] الخاصة. فيقع في الهذيان، أي تلك اللغة الخاصة الذاتية التي تأتي تعبيراً عن جسد متخشب ولسان يتكلم داخلياً، في حال من الدفاع تقطع كل صلة موضوعية بين الحلم والواقع باختراع أنساق علاقات جديدة بين الأفعال والأسماء، كما لو أن الهذيان يرد المتعينات إلى اللامتين، يجررها من أشكائها. يعيدها إلى مرموزها الأصلي للعقل الهذلي، وكأنها وحدها تعني نهاية العالم من بدايته.

الإنسان القصامي، إنسان هذا المشروع الثقافي الغربي المسيطر داخل وخارج قارته وتاريخه، ليس هو الضحية. وليس الوجدان الناعس الذي يحلوملفكري التحليل النفسي أن يروا فيه مرآة الحضارة المعكوسة. ليس هو الإنسان السليم صحياً بالنسبة لحضارة مريضة كلها كما عند فرويد. إنه يطرح طريقة لإعادة ترميز العالم ما فوق أسطرته المعتادة. إنه يرد اللغة إلى الهذيان. أي إلى تلك الحالة العقلية التي تنسف نظام أنظمة المعرفة السائد والمسيطر. لهذا يُعتبر الهادي خارج الواقع. لكن دلالاته أنه اختار أو سقط في موقع - ضد - الواقع. إنه فشل [الثوري] الذي يرفض الاعتراف بفشله.

تلك هي حالة المثقف الغربي الذي يتعامل مع (ثقافته) داخل النظام الرأسمالي الذي ينسق عملياً كل المعتقدات، ولكنه يفرض في الوقت ذاته عودة التعلق بهذه المعتقدات التي لم يعد لها أساس معقولي. فالانقسام عند دولوز هو الرموز الأخير لحصيلة التنوير لأنها تورط مجتمعاً كاملاً

في أن يتعامل مع ثقافة مضادة لواقعه، وفي أن يتعامل مع واقع مضاد لثقافته. إنه ذلك الانقسام الذي يقع بين صيغة الاسم في اللغة وصيغة الفعل. فالاسم لا يُفهم إلا إذا ارتبط بالجسد الذي يسميه، بالشيء. بينما يطفو الفعل في صيغة المصدر فوق الأسماء والمسميات كلها ولذلك يصفه دولوز بأنه تواطؤ اللغة. وفي حين يتنمط عالم التقنية تحت حواس المجتمع (أي يتخذ شكل الأنماط) تُعدُّم الأفعال (Les verbes) زمانية اللغة، لأنها تقدم الأفعال كعلاقات إجرائية بين الأشياء. إنها التعبيرات عن تجسّد شيء أو عدة أشياء ضمن نمط. فالتحول الذي يجرّبه المشروع الثقافي للمجتمع ما بين الشكل والنمط، أي عندما يصير الشكل نمطاً، يتحوّل فعله في اسمه. وينحلّ الفعل إلى الاسم. واللغة التي تعدم أفعالها، تعدم أسماها كذلك. بمعنى أنها تحولها إلى أجساد متراصفة متناضدة متجاورة، لا فرق بين اسمها وفعلها، ولا بين نطقها وصمتها.

ماذا يفيد تعبير: إفتح الباب. إن فعل [الفتح] صار مُستفَرَقاً أصلاً في [الباب] منذ أن تم اختراع الباب وتصنيعه ليقوم بين غرفة وأخرى. بين بيت وشارع. لذلك لا يبقى للفصامي أمام هذا النمط مجال للثورة، بل للهديان. كان يقول الفصامي أكلت الباب، سوف أكل الباب، كُل الباب!

الفعل المُستفَرَقُ في الاسم إذن صار جسداً، ليس زمناً يطفو حول الجسد. ليس حركته إلى أمام إلى خلف، إلى يمين إلى يسار. فلماذا لا يتخسّب الجسدُ إذن، ويقدم لنا نموذج مريضّة ميلاني كلاين. فلقد تخسّب الجسد عندما تخسّب اللغة. عندما تنطت كل كلماتها. وضاع الاختلاف بين الزمان والمكان فيها، عندما اضمحل الفارق بين الاسم والفعل فيها. وصارت اللغة كلها أسماء الأجساد المتخسّبة، الأشياء التي امتصت كل الأفعال. في نمطها انبدي كان ذات مرة شكلاً للدلالة تتجاوزه، ثم تجمّد في جسد محدد لشيء من الأشياء. فالاسم هنا المفصول عن الفعل يتراجع من صيغة الشكل إلى حد أدنى من قدرة الترميز. يتراجع من حالة إلى لفظ. ويكون اللفظ هذا فقيراً من الدلالة إلى الحد الذي يصبح فيه أشبه بالتجريد. كأنه يجرّد الشيء لشدة فقر التعيين. فالقاموس هنا هو الذي يسمّي، وليس الإنسان.

بالعكس فإن إعادة اللفظ إلى لحمه الحائلة التي تشكلها ذكراه إنما تنقله من مستوى التجريد القاموسي إلى حيوية الرمز وسريته. مهما كانت اللغة هي كلام التفاهم، هي رنين الأصوات المفهومة من قبل الجميع، إلا أنها تظل لها فرديتها، إذ ترون ألفاظها دائماً بأصداة ترميزات خاصة، تؤلّف بنية اللغة الشخصية لكل فرد. لذلك كانت اللهجات والنبرات والتحرّيفات الصوتية المختلفة تنمو في حضن اللغة الأم، بحيث تنفرع منها لغات متكاثرة بحسب المجموعات الجغرافية، والفئات الاجتماعية، والاختصاصات والأدوار المهنية والنمطية والطبقات. حتى إن لهجة الفرد الواحد وطريقة كلامه إنما تضيف على الجسم اللغوي وجهه الخاص ونبرته النفسية. وقد يُعرف الناس من أصواتهم، وطريقة كلامهم ومما يشحنوا في ألفاظهم وعباراتهم من انفعالاتهم وترميزاتهم الخصوصية، وذلك قبل أن يُعرفوا بمضمون كلامهم.

فاللغة ليست وسيلة تفاهم فحسب. بل هي أسلوب الفرد للتواجد بين الجماعة، كما أنها هي طريقته الخصوصية في عرض ذاته على الجماعة.

لكن اللغة، أو الكلام الاجتماعي - وهو هنا المقصود - لا يوجد إلا عبر صيغ وأنماط من العبارات والتسميات والإشارات المصحوبة بلهجاتها وتصويتاتها الخاصة. فالكلام الاجتماعي هو سيالة رموز مؤسّطة، لأنها لا تُقال في فراغ. ولكنها تأتي محمولة دائماً على جسور من أشكال الاتصالات التي تغير من بنية ما نحمله. فالدين والأخلاق والعادات والفنون والعلوم إنما هي في شبكاتها المعقدة، تؤلف أرضية حية خصبة لتغيير دائم في اللغة من كونها ألفاظاً قاموسية، إلى كونها مجموعة بنى مؤسّطة بأدوات اتصالها وتفاعلها وريانها بين الألسنة والعقول والأيدي.

غير أن الدخول الفني إلى اللغة هو محاولة عكسية تهدف إلى إعادة زرقها بالحالات الخاصة، إعادة ترمينها بالإيقاع الذاتي. فإذا بالعبارة الفنية تضعنا ثانية على شفير ما لا يُسمّى. كما في رواية بيكيت «اللامسمى» التي تريد أن تدخل الحديث غير المتوقع في السياق الحوارى دون أن يأتي المنتظر. يقول بيكيت: «أنتظر أن يبدأ العرض، العرض المجاني، الذي ربما كان إجبارياً. عرضاً إجبارياً، أنتظر أن يبدأ هذا، العرض المجاني، إنه طويل. إنه على وشك أن يبدأ، لم يبدأ بعد، ليس هو إلا شروعاً في البدء، ينتحن، وحده في مقصورته. يكاد يظهر، يكاد يبدأ، أو أنه مدير المسرح، يعطي تعليماته، فالستار سيرفع. هذا هو العرض، أنتظر العرض. أنتظر وحدي مضطرباً، أن يبدأ هذا، أن يبدأ شيء ما. أن يكون هناك سوى، أن أستطيع الخروج، فلا أخاف، وأفكر. لعلي كنت أعمى، أو لا شك أنني أصم، فلقد تمّ العرض، انتهى كل شيء»^(١).

فالأشياء هنا على مسافة من الحدث. إن الزمن يتوتر مكانياً بين المتفرج والمسرح. إذ هناك حَدَثٌ سيقع. والانتظار يرمي البصر إلى هناك حيث كل شيء يمكن أن يقع. ثمة حَدَثٌ وراء الستار. وما أن يُرفع الستار حتى يقع كل شيء. المُنتظر وغير المنتظر. فالتوقع موجود سلفاً. لكنه غير معروف. وسوف تكون له مفاجئته مع ذلك. ثمة حَدَثٌ إذن سيقع. ننتظر وقوعه. وقد يأتي. ولكنه لا يأتي. أو أنه حَدَثٌ فعلاً، لكن المتفرج كان أعمى وأصم حتى لم يحس بشيء. وهكذا حدث العرض أو لم يحدث. وانتهى كل شيء.

ذلك الموقف العادي بل المجاني الذي يحدد ثمة علاقة بين المتفرج والمسرح، حوله الكاتب إلى أسطورة ما أن أعاد صياغته فردياً من وجهة العلاقة بين العقل الواحد والعالم المتعدد. فهذا العقل يفكك المعطيات الخارجية، وينسجها حسبها تفرضه حالة وعيه للموقف. إنه يجعل الأحداث الخارجية تنزل على جلده دون أن تخترقه. فالعقل، العقل، الواحد، تنكره أسطورة التقنية للعالم الحديث. وكان بيكيت من أوائل الناعين لحضارة العمق في سبيل أسطورة الأحداث والأشياء الخارجية.

أليس هو من كتب في «اللامسمى»: «لعلي كنت حقاً هذا الإنسان، هذا الشيء الذي يقسم العالم قسمين، الخارج من ناحية، والداخل من ناحية أخرى، كما لو كنت حاداً كشفرة. فلا أكون في هذه الجهة أو تلك، بل في الوسط، أنا الحاجز. لي وجهان وليس لي ثخن. لعل ذلك ما أحس به، أحس أنني من يتر، أنا الطبل. من جهة الجمجمة، ومن أخرى العالم»^(٢).

تنهار جدلية السطح والعمق، اللفظ والمعنى. ويصير الكائن ذا بعد واحد. إنه مقدوف كله لجهة الصوت. ولم يتبق له وراء جلدة الطبل سوى الرنين. ومع ذلك فهذا الرنين قادر على صياغة العالم مجدداً كلّهجة خاصة، أتكلّمها بيني وبين نفسي صامتاً، أو هامساً، وعندما يعلو

صوتي بها أصير هاذياً. وعندئذ تبرز مريضة ميلاني كلاين ثانية. فإذا بالجسد يتخشب. يتحصن ثانية ضد اختراق العالم. ويعلو صخب الهذيان ليغلب أساطير سكان العالم جميعاً. كل هذه اللغة المتدفقة من جميع أفواه البشر والآلات وعواصف الحديد والنار.

هنا يدخل جسّد الفنان كآسطورة بين أجساد الآخرين وأشياءهم. إنه يدور بينها ويتحرك كل الدورات والحركات الخاطئة وسط خارطة الإجراءات. إنه عاصفة القوضى الآتية من جلده لتخترق جلود الطبول الأخرى، التي تؤلف مجتمع اللامسمى: بطل بيكيت. فهو لا مسمى لأنه ما لا يمكن تسميته. ليس لأنه يتجاوز اللغة. بل لأنه هو هذا المخلوق الجديد الذي يولد حينها تشرع اللغة في الموت. فما قيمة الألفاظ جميعها عندما تصبح مجرد اهتزازات في جلدة الطبل. والعقل مجرد شفرة حادة قاطعة تفصل بين خارج وداخل، بين وجه الطبل وصندوقه، الذي لا يحوي إلا على الرنين الأجوف، أو على الجوف المرنان. لذلك في ظل المجتمع الاستهلاكي تشيأ اللغة. تسابق الهجوم المجسدة في الفضاء الاجتماعي مع الأساء والأفعال والعلاقات غير المسماة ما بينها من أجل أن تدخل عالم الأسطورة. فالشعري كالفكري كالفهم الفلسفي، يتلاشى لصالح الاسم المفصل على قَدّ الجسم. يشكو بيكيت من خوف الظهور، يؤدّ لونه لا يقول شيئاً، لا يظهر^(١١). لأن الأسطورة تقف بالمرصاد هناك على حد لسانه وأطراف شفثيه. فاللفظ لا يكشف فقط، ولكنه يجزّك إلى لعبة المايقيل والمايقال. وعند ذلك يفقد بطل بيكيت حتى جلده الخاص.

غير أن مشروع جول دولوز يقوم على هذا التوحيد اللغزي بين الكلام والجسد^(١٢). فيجعل الكلام عملاً، باللاشعور والشعور معاً. ويصير كالجسد رغباً متشهيأ، رافضاً أو متشجعاً. كابناً أو مكبوتاً، ومتحولاً. تلك التحولات الكبرى المصيرية التي شغلت فرويد ومن بعده لاكان^(١٣). وجاء دولوز ليربط الكلام بالانتاج لأنه يلزم قائله بما يشبه الموقف السارتر (Situation) إنه فعل حرية، بل فعل جنسي كما يقول لاكان، ضمن ظرف توافقي خارجي يسبق الجسد والقول معاً. وهنا تظهر إنتاجية الفعل (verbe) إذ ترمز إلى ما يمكن أن يحدّثه الجسد من تغيير ضمن الوضع التوافقي الخارجي الذي يحدّثه فيه دون اختيار. فالكائن -هناك الهيدغري يحول الوضع التوافقي إلى موقف إنساني^(١٤). فإذا كان بيكيت يصف عالم السطح، كيفية أسطورة الجسد من داخله تلبيةً لمنطبة الظروف المفروضة خارجياً. فإن انتظار (اللامسمى) لما يحدث أو ما لا يحدث يجزّك حلقة إعادة عند دولوز. لأن تورط الجسد بمهمة الوجود في العالم يدخل زمانية التوقع وعدم التوقع. يجعله دائماً واقفاً على شفير المفاجأة. لذلك ينطلق هنا مشروع إعادة تحطيم الأسطورة إلى اكتشاف الشعري. إذ إن الأسطورة في أساسها هي أخلاق إعادة، التكرار. إنها تحول الأحداث إلى أمثلة، وتحمدها في النمذجة، وتجعل المايحدث مستوعباً مقدماً في المايحدث من قبل.



يبدو الشعري حقاً عندما يكون قادراً على تحطيم مرموزه، أي تاريخ عبارته الذي تأسطر. فإن رحلة البدوي المتوحد في الفيافي في قصيد ذي الرمة تنسف في آن معاً تاريخ الرحلة في الشعر العربي، وتاريخها في تقاليد القبيلة. لأن هذا الشاعر اخترق فيزياء اللغة إلى ما وراءها. حطّم الارتمال كآسطورة، كمثال يُحتذى في القصيد، ودشّن ارتحالها الخاص الذي بدأه ولا يزال فيه،

تكتشفه كل قراءة حديثة له. فالشعري يستخدم الأسطورة، ولكن إن لم يستطع تحطيم تكرارها، فإنها تقتصر بدورها وتلغيه. كما تلغي اللغة كلام الشخص.

لذلك يجد الشعري ملجأه في المكتوب وليس في المقول. لأن المكتوب يثبت كلام قائله. يجعله متوضعاً تحت النظر كشيء، لكنه في الوقت ذاته يكون قابلاً لمبارحة شبيهته، للانسياب حول حدوده ورحبته. فإن علاقة القراءة والكتابة تعيد طرح جدلية السطح والعمق التي يتجاوزها فعل الكلام اليومي. إنها تفتح ساحة الترميز إلى أقصى حدودها. تحرر الرمز من الأسطورة، وتجعله قادراً عند كل فعل كتابه أو قراءة على ابتكار الأسطورة القابلة للانفصال عن غودجها، أي غير القابلة للتكرار. وعند ذلك فالنص المبدع يظل حياً في تضاعيفه السرية، لأنه يطرح نفسه كمنال لا يمتد، إذ يوجد بين كل من طبيعة الأسطورة وطبيعة الشعري معاً. فيكون مثلاً، ولكن لا يمتد لأنه خصوصي المنشأ والتأثير، لأنه شعري.

الشعري يتصدى لنظام أنظمة المعرفة فيفاجئه بالمجهول الذي يطفح حوله، والذي عجز عن تأطيره وتنميته في شبكاته المعرفية. إنه يفضح نسيته ومحدوديته. وبالتالي يدمر أسطرته في وعي أو لارعي أتباعه. الشعري ما أن ينتش حتى يقشع عن نظام الأنظمة المعرفية ادعائته في العقلانية المطلقة، ويظهره كنظام للمغيوب. فما أن يصبح أي نظام دلالي نظاماً للأنظمة المعرفية، حتى يتأسطر، ويلغي مضمونه المعرفي. وينقلب إلى نوع من التدنٍ. فالشعري نقض الطقسي. إنه لحظة مواجهة اللامسمى. إنه الموسيقى المتفلتة من النص، من لوحة الفنان، من التمثال، من منظر الطبيعة. من اختراع العالم قبل أن تصنعه التقنية. ترد الموسيقى الألفاظ إلى الصوت الخالص. تعيد الكلام من رنيته داخل النفس، إلى النفس المرنانة في اللحن خارجياً. فالشعري إذن موسعة الكلام، تحريره من رنيته النحاسي الأجوف، مزجه بالعمق، وإعادته إلى سطح الجسد مشحوناً بكل ما يتجاوز عالم الأفواه والأذان.

عزيف الليل في احتمالات الصحراء عند ذي الرمة هو صوت التوحد. وقد كان يسمعه الجاهلي الضارب في فباب الرمال والظلام والسكون المطلق. وعزاه العرب إلى الجن التي وحدها تسكن السكون. لكن شاعر الانحلال والتوحد كان يسمع من خلال عزيف الليل موسيقاه الخاصة المنبئة من جسده المتوحد، وقد انعكست على جسد الليل الذي تخترقه فرسه. تعطيه تلك الموسيقى مادة الشعري في قصيدة. فإذا بالانحلال يشق أسطورة التقليد ليبلغ ميثاقاً للاغتراب. لكن شاعرنا لم يتخشب جسده كمريضة ميلاني كلاين. كان يحصن جسده بقذفه أكثر فأكثر في حركة الانحلال، في سبر غوره الخاص من خلال سبر غور العالم الصحراوي المخيف الممتد أمام حواسه إلى ما لانهاية. فالاغتراب هو طلب الشعري على العكس مما تناوله فيه سارتر والسارتريون. إنه تحطيم الأسطورة في العالم المتييس من أجل التواجه ثانية مع اللاعقلانية الكامنة وراء التنميط.

بين ذي الرمة وبيكيت ما بين مسرح الصحراء ومسرح المدينة التقنية. ذلك الشاعر البدوي كان يتوقع الحدث، يبحث عنه، يقف على عتبة كل ما هو على وشك الظهور. بينما شاعر الاغتراب المعاصر يبيكيت، يجد أن كل الحدث الذي تضمنه المشروع الثقافي الغربي، على ضخامته وتنوعه وأساسية فعله في التاريخ والعالم، كل ذلك الحدث كأنه لم يحدث، لم يقع ذات مرة. بيكيت استنفذ الشعري من ثقافة عالمه. وشعر أنه يجيء بعد كل ما حدث. فلا يلقى أمامه

سوى الحدث الشعري الذي تحول إلى أسطورة التقدم بمعزل عن أخلاقية التنوير. ذو الرمة كان دعوة للإنسان العربي كما يتابع انسياحه في المكان الصحراوي. كان لديه شعريّ ما. لديه نيةٌ مَسْرُحة العالم على طريقته. كان يأتي في لحظة البدء. كان المسرح على أهبة أن يقدم العرض. لم يكن حاله كحال بطل بيكيت (اللامسمى) لم يكن قد شاهد المسرحية ولم يشاهدها. فاللامسمى عند بيكيت هو بطل المسرحية نفسه. في حين أن بطل ذي الرمة هو الصحراء. إنها اللامسمى. وأما المرتحل في فيافيها فهو الذي كان عليه فعل التسمية. فالآتي لا يزال ممكناً في مشروع ذي الرمة. بينا هذا الآتي قد انقضى عصر شعرية عند بيكيت، ولم يتبق منه إلا أسطورة، إلا انتظار [غودو]، في عالم قد تمت صناعته كله. وأما عالم المرتحل الصحراوي في عصر الخروج العربي من الصحراء، فهو ما لم يُصنع فيه شيء بعد. لقد كان هو الآتي الذي لم يأت من قبل أبداً. اللامسمى إذن كان هو الشفرة القاطعة بين الشعري الذي يريد أنسنة الصحراء بما يضيف عليها من مشروع كلامه الجديد، وبين ذلك الشعري المؤسّر الذي يحتاج الإنسان المتكلم من الصحراء، يريد تصغيره.

إنقلاب الأدوار إذن. فالعالم الذي تمت تسميته، أنجزت صناعته وأصاب جسده التخبُّب، لأنه ينحني من إعادة اختراقه. يجتر هواجسه الخاصة. يلوّك أسماه. يتعاطى أفعاله إجراءات. يتصدى للمتكلم خارج لغته. يطرده إلى دائرة كلامه الخاص، فيحبسه متهاً إياه بالهذيان. فالعزل الصحي هو في النهاية حكم على المعزول ألا يبرح كلامه سطح جسده. أن يموت كلامه على حدود جسده. فمن التخبُّب حقاً. من الهاذي، من الفصامي. إنها أسطورة الخارج ضد فراغ الداخل.

إن مدرسة التحليل النفسي مدينة بتأسيسها التاريخي لنتيشه. وفيلسوف الصحة والمرض، فوكو، نقل الفكر النيتشوي إلى التطبيق كما يبرهن على أن الفصام وقع في المشروع الثقافي الغربي نفسه، قبل أن يقع في الإنسان المصنّف رسمياً بالمرض⁽¹⁴⁾. فالمعزول، مريضاً أو سجيناً أو مثقفاً مجنوناً، يكرر نموذج اللامسمى عند بيكيت نجاة عالم كله أساء. فالتقنية أسطورة تقضي على الشعري فيها: العلم. كما التدين أسطورة تقضي على الشعري فيها: الدين والله. وإذا ما انقسم عالم اليوم إلى نصفَي الكرة: الشمالي لأسطورة التقنية، والجنوبي لأسطورة التدين، فإن التنوير يبدو وحده المطاردة والمعزول.

إنه (أي التنوير) مريضة ميلاني كلاين، حصن جسده بالتخبُّب، وقبّع وراء حدود جمجمته محاولاً أن ينتصر على رثين النحاس والحديد الذي يَرفقه من الخارج، مُعلِياً من صوته الداخلي بكلامه الخاص. الذي صَنّفته الحضارة المعدنية كونه الكلام غير المفهوم، هواجس وهذيانات مرضية.

والحقيقة فإن الفصام الذي يميز المشروع الثقافي الغربي بين شعرية وأسطوريته، بين نزعة الأخلاقية المتمثلة في توجهه الإنساني الأول، وبين سيطرة التقنية المعاصرة، جعل التنوير نفسه يتأرجح بين مثاله الشعري وبين تجسده الأسطوري في العالم التقني.

غير أن التقنية ذاتها مضطرة أن تقدم إنتاجها عبر إيقاع شعري ما يمثل في ترميزات التجديد والرفاهية والمصلحة الفردية واللذة الجنسية التي تشكل مرسلات مباشرة أو غير مباشرة، تحملها البضاعة إلى المستهلكين خالقة عندهم ذلك الشبق السري للاحتياز على الأشياء المصنوعة،

والاندماج في دورة السوق الانتاجية. فالشيء لم يعد قاعدة انطلاق لمعرفة نظرية. إنه الشكل الذي يثير في الإنسان الفصامي حاسة الاحتياز عليه. والشيء، المصنوع، يقدمه للذات اسمه. فإن مجرد إطلاق اسم على بضاعة اختارته الدعاية، يعطيه ثمة كينونة. إذ إن هذه التسمية إنما تَـرْـوِّه من الدورة الدعاوية الإعلامية الشاملة. فها أن يتم الإعلان مثلاً عن طراز جديد من السيارات، حتى تستתר ذاكرة التشويق كل ما لديها من رموز المتعة المرتبطة بهذه الآلة السيدة، السيارة. تضيفها على الطراز الجديد الذي هو قديم في حقيقته. ولكن الاسم المطلق عليه يكسبه هالة أخاذة. فينصب التعامل عليه بدلاً من حامله.

لذلك يبدو التنوير باحثاً عن اللامسمى مرة أخرى خارج التصنيفات المعروضة. فيبدو كما لو أنه هو الشعري المعزول خارج اللغة الترميزية الشائعة. قد يلتقطه عمل أدبي أو فني أو فلسفي أحياناً، ولكنه يهْوِمُ في فضاء خارج المكان الاجتماعي المعهود.

يبدو الشعري أحياناً في لحظة اختراع العالم أو ابداع الفنان. ولكن تصنيع العالم وتسويق انتاج الفنان يوجبان الشعري في أسطرة الإعلام الشائع، يمتصان حَـذِثَيْتَه الخاصة، يجرّدانه من شخصيته، من استثنائه. حتى عندما ينجح الإعلام في ترويج المبدع، فإنه يتحول إلى موضوعة أسيرة اللغونة الجماعية العامة. فلقد تعرف الأدب العربي الحديث على ذي الرمة من خلال تصنيف سباه شاعر الجلالة البدوية. لكن قراءة متمردة على هذا التصنيف تكشف لدى هذا البدوي [الجلف] شاعرية ميتافيزيقية نادرة، قادرة على بث إحدى أعمق تمجارب الحوار بين الوعي والكينونة. لقد أعاد انتاج لغة الجاهلية على مستوى حضارة الوعي في مواجهة عبء المجهول. كان باحثاً عن الشعري عبر مسرح الاحتمال اللانهاي نحو أعماق الصحاري. كانت لديه دعوة معرفية مطلقة لاستيعاب رموز العالم من خلال المنظر الصحراوي ومعطياته المباشرة والخفية. فقد مسرح هذه المعطيات: من رمال وكتبان وسرايات، وعزيف وهيب وحيوان وإنسان. جعلها تستغر في تفاصيلها رموز العالم المعروف منها والمجهول. تتلاحم وتتصارع عبر تمسحات الألفاظ والأنساق اللغوية التي أعادت اللحمة إلى القول والقتال، بحيث صار للمجهول جسد يناظر جسد الشاعر، يدخل معه في عراك الشبق الوجودي وأسراره البدئية. صارت اللغة قصيدة ذي الرمة.

هكذا تنكسر أسطرة القاموس والإجراء والتقليد عن القصيد الجاهلي، فيعاود صلة رحمية بالشعري المراجع في كل نفس، يستثيره ليقضي على تحشب الجسد. يغفلت من سجون الحوار السابق على تكوينه، ليفرض عليه حوار الجديده غير المفهوم بعد. ذلك ما يدخل فعلاً تحت التحيز الذي أتى به شومسكي بين ما دعاه مشكلات اللغة، وأسرار اللغة. فالشعري هنا هو أحد أسرار اللغة، إن لم يكن سرها الأسامي. وقد يكون قريباً مما اصطلاح على تسميته شومسكي كذلك «بالمظهر الخلاق» للغة⁽¹⁰⁾.

تحت خاتمة مشكلات اللغة يمكن أن تندرج كل الأبحاث اللسانية التي تتناول نحوها وصرفها وبنائها الدلالية والصوتية الخ... إلا أنه يتبقى ذلك الجانب الذي يتصدى للسؤال عن أصل بنيتها المعرفية وتشكيلها، وقدرتها الخارقة على تجاوز أنساقها إلى ما يتخطى الرموز المباشرة نحو الدلالات غير المألوفة، لأنها غير المتداولة أو المؤسطرة بعد. فالإبداع الثقافي ليس جانباً متمرداً من اللغة الإجرائية أو المتداولة. بل هو الجانب المقموع

دائماً تحت ثقل اللغة الإجرائية هذه. ويكون للشعري أحياناً في الإنتاج الفني دور التذكير بجمع المشروع الثقافي كله. إذ إن الشعري ليس مصنفاً في خانة الفن وحده. بل هو ذلك الفائض والمُحارب دائماً من كل مرموز خُشِبَت الأسطورة، هو كل ما يفيض عن عملية التخشيب هذه. فيأتي على شكل الهذيان والهلوسة. لأنه ييوح بكلام يقلب علاقات الأسماء بالأشياء، وعلاقات الأشياء فيما بينها.

عندما يصبح الجسد كتيباً وكتوماً، غير قابل للاختراق للشفاذ من خارج إلى الداخل وبالعكس. أي عندما يصبح حقاً مجرداً عاجز، وليس جلدة طبل تترجم أصوات الخارج إلى اهتزازات الصندوق الداخلي، والاهتزازات إلى كلام الكلمات والنبرات الصوتية، فإن الفصام يصبح أكثر من حالة مرضية تلحق فرداً أو مجموعة أفراد يمكن عزلم في المصححات، بل يصير وباء مستشرياً، يتطلب أن يعزل المجتمع مجتمعه كله. تلك هي الحالة المستحيلة التي بلغها المشروع الثقافي الغربي في معاناة الانفصام بين أسطورة التقدم وشعرية التنوير.

منذ أن أعلن فاوست (غوته) قطيعته مع الأوغسطينية وأسطورتها التدينية، عبر تحالفه مع شيطان السحر الجديد (التقنية) وتبعه زرادشت (نيتشه) ميسراً بديانة الإنسان الأعلى، وصولاً إلى لامسمى (بيكيت) الذي نعى هذا التحالف دون أن يطرح أي بديل، فإن الشعري اتحد مع المرضي. وكادت أسطرة التقنية تلغي الشعور بضرورة القطيعة. إذ أضحت السؤال حول القطب الذي يجب أن تقطع معه فلسفة القطيعة غائباً مرة أخرى: القطيعة مع من، والتحالف مع من؟ ثورة اللسانية المعاصرة وحدها تشكل المدخل. تفرغ الأبواب الموصدة، الموصلة ثانية إلى الشعري، هذا الكائن الخفي وراء اللغة المؤسطرة. يطرح بورديو عنوانه الأخاذ: ماذا يريد الكلام أن يقول، بعد ربع قرن من ميلاد مسرح بيكيت، وصولة (لامسماء) في عروض النصف الثاني من القرن العشرين جميعها. فالعرض قائم. يحدث أولاً يحدث. لكن المايحدث مستمر في عرضه. والتمسرح لم يعد محتاجاً إلى مؤلف ومخرج منذ أن سقطت خشبة المسرح. وانهار الانفصال بين الممثل والمتفرج. صعد الممثلون جميعاً إلى المسرح. نزل الممثلون جميعاً إلى الصالة. من يعمل مع من. من يقطع مع من.

أما الشعري، وحده خرج وحيداً من المسرح والصالة معاً. انتهى، لم ينته العرض. تابع المخاطب بحثه عن الضمير.

هوامش ومراجع القسم الأول

هوامش ومراجع الفصل الأول

- (1) لقد عم منذ الفرويدية تصوير الدافع النفسي كما لو كان اضطراباً وقلقاً في العضوية يتطلب الاشباع الذي يشبع في النفس الهدوء الى درجة اللذة واللذة. فان تحقيق الرغبة واشباع الدافع يعني إعادة التوافق بين العضوية وحاجاتها. وهي تلك الحالة من المتعة السلبية التي تمثلها حالة الاكتفاء الذاتي، ونموذجها الأعلى وضعية الجنين في الرحم إذ ينعم هناك بحال من الاكتفاء والتوافق الذاتي مع الوسط. وقد افاد فرويد من هذا الفهم في تفسير الجبل إلى الموت الذي يطن الدوافع، كأنما هي سعي في حقيقتها لهذا الاكتفاء الذاتي الذي لا يمكن بلوغه تلمباً إلا في حال تحقق دافع الموت نفسه (Thanatos).
- (2) Bernard d'Espagnat: *A la recherche du réel (le regard d'un physicien)*, Ed. Gauthier - Villars, p. 65-84.
- (3) و (4) بالرغم من كون الزمان والمكان مقولتين قيليتين إلا أن الثقل النوعية التي شكلت إحدى دعائم الثورة الكانطية، هي أن هاتين المقولتين لا دلالة لهما إلا من حيث إنها تجعلان الحدوس الحسية ممكنة، أي تفييان أساس العالم بما يمكن أن ينشئ العقل عن هذا العالم من معرفة. ومن هنا شاع عن مقولتي كانط (الزمان والمكان) أنها قالبان فارغان لا قيمة لهما معرفية إلا بما يكتسبان من الحدوس الحسية، بينما في الحقيقة سوف تكشف المثالية، واعتباراً من هيغل خاصة، أن هذه الخاصية القليلة بالذات لمقولي الزمان والمكان هي التي تسمح بإعادة انتاج العالم على مستوى الوعي وحده.
- (5) يقول هيدغر في معرض شرحه لرسالة كتبها لصديقه، إنه لا يمكن تفسير الاحكام التركيبية (أي المشكلة للمعرفة) إلا إذا كان ثمة وفهم شامل لكيثونة الكائن. فهذا الفهم لكيثونة الكائن، هذه المعرفة التركيبية القبلية هي التي تحدد كل تجربة عن الكائن.
- M. Heidegger: *Interprétation phénoménologique de la «critique de la raison pure» de Kant*. Ed. Gallimard. p. 68.
- (6) يعتبر هيدغر بعد هيغل مؤسس التأويل الفلسفي بمعناه الشمولي، إذ إنه لم يكف خلال دراساته حول الفلاسفة اليونان، والحديثين ومنهم خاصة كانط ونيتشه، ومن الشعراء هولدرن في المقدمة، بل أعاد تفسير هؤلاء الفلاسفة والشعراء على مستوى التأويل الشامل لكيثونة بحسب منظوره الخاص. والكتاب الذي رجعنا إليه في هذه الفقرات يمثل المستوى الأول من التفسير الذي ينجح في شرح المدرسي الأصولي للنصوص. ومع ذلك كان هيدغر يصعد من الشرح النصي إلى التأويل الفلسفي حسب مذهبه. وقد جاء هذا الكتاب مناظراً لكتابه الآخر وكانط ومشكلة الميتافيزيقاء الصادر بعده بستين بمثابة المادة الأولية التي تصعد من الشرح النصي إلى التأويل الفلسفي المذهبي المتمثل في كتابه الثاني.
- Heidegger: *Kant et le problème métaphysique*, Ed. Gallimard.
- (7) و (8) و (9) يبدو علم الدلالة هو الناتج التركيبي الأعلى للمنتج التأويلي مطبقاً خاصة على اللغة، كما هو عند غادامير في ألمانيا وجولز دولوز في فرنسا في المجال الفلسفي والنصي، وفوكو في المجال المعرفي والاجتماعي خاصة.

ولاً ننس أن بول ريكور قد اعتبر المنهجيات المعاصرة الكبرى من الماركسية إلى الفرويدية والبنوية ليست سوى تأويلات شمولية، تكسب أهميتها بقدر ما تقدم من تفسيرات عقلانية مقبولة لجوانب من الغضاء المعرفي الانساني.

أنظر خاصة مقدمته في كتابه:

Paul Ricoeur: *de L'interprétation*. Ed. Seuil.

(10) يقول جاك رانسير في كتابه /درس التوسير/ شارحاً ومدافعاً عن صديقه وكتابه الماه /قراءة ماركس/ إن هذا الدرس يتلخص في تبيان كيف أن الماركسية جاءت تصفية للتراث الكانطي من حيث إن دلالة الماركسية هي تدمير الذاتية التي كانت محور النهج الكانطي المتابع عبر المثالية الألمانية وصولاً إلى نيتشه وإلى هيدغر أخيراً. لكن فات رانسير التنبيه إلى أن أهمية استاذة التوسير إنما اعتمدت على رد الماركسية إلى هيكلتها المعرفية، واستخلاص أجهزة مفاهيمها وإعادة استخدامها بصورة مغايرة. وهو ذلك النهج الذي أسسه كانط أصلاً.

Jacques Ranciere: *La Leçon d'Althusser*, Ed. Idées, Gallimard. L. Althusser: *Lire le capital*.

(11) حاول ليفي سترأوس في بنيوته أن يتجاوز التزعين العقلية والتجريبية وأن يرى في البنية إعادة توزيع وخلط للأدوار المعرفية التي كانت تقسم الفلسفة بين محوريا التقليديين الذاتي والموضوعي.

Levi-strauss: *Anthropologie Structurale*, P. 235.

(12) بين التوسير في كتابه (قراءة الرأسال) في المجلد الثاني، صفحة (44)، أن أصالة ماركس المتميزة بكونها مضادة للهيكلية، تكمن في تعريفه للنظام الاجتماعي باعتباره يضم معاً العوامل والعلاقات الاجتماعية كبنية شاملة، دون أن تخضع لتفسير جدلي وأهم يجعلها ينتج بعضها البعض الآخر.

Karl Popper: *L'univers irresolu - Plaidoyer pour l'indeterminisme*, Ed. Hermann. (13)

Morice Godelier: *L'idéal et matériel*, Ed. Fayard. p. 31. (14)

Ibid, p. 232-267. (16) و (15)

Marx: *Le Capital*, II, 1. p. 32. (17)

(18) و (19) Levi - Strauss, *Le cru et le cuit*, (19)

لا يستطيع ليفي سترأوس أن يفصل مرتبة للذات مستقلة عن ظروف الموضوع تتوزع منها أنظمة معرفية يمكن أن تتلقاها في وقت واحد مجموعة من الذوات.

Althusser: *Lire le Capital*. T. II. 157. (20)

G. Canguilhem: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Ed. Vrin. p. 365. (21)

Ibid. p. 344. (22)

هوامش ومراجع الفصل الثالث

(1) ذلك كان الأساس الأيديولوجي الذي قامت عليه معظم المنهجيات الجديدة للعلوم الإنسانية الناشئة خاصة بعدم الحرب العالمية الثانية في أوروبا. وقد سبقها إلى مثل هذه المرجعية الثابتة مدرسة فرنكفورت منذ ثلاثينيات هذا القرن. ولكن تطور البأحث التطبيقية للعلوم الإنسانية الأوروبية باعدت تدريجياً بينها وبين تلك الأيديولوجيا الضمنية ذات الجبلر الماركسي.

(2) و (3) يجب التأكيد على أنه إذا كانت مدرسة فرنكفورت قد اكتسبت هويتها الفكرية بسبب صلات مختلفة لمفكرها بالجدلية الماركسية، إلا أنه يجب ألا ننسى فوارق أساسية أحدثتها التبعات المتزايدة التي جاء بها الجيل الثاني من هذه المدرسة، والتي برز منها خاصة هابرماس. ذلك أن هذا الفيلسوف يدور في أحدث دراساته أنه لا يعطي الماركسية حقها، ولكنه يرى فيها دعوة دائمة لدراسة المتغيرات بين العامل المادي الذي يمثل المركب

الفني، الذي اسمه التقنية، والخطاب السياسي والثقافي العام الذي يرافقهها.
انظر خاصة دراسته الأخيرة

Habermas: *Après Marx*, éd Fayard.

- (4) لم يخصص هيدغر أبحاثاً خاصة كثيرة بإنشائية التقنية كما نعيمها فلسفته. غير أنه يمكن اعتبار أن أهم الأساس للفيلسوف منذ كتابه الرئيسي (الكينونة والزمان) كان يدور حول إعادة انتزاع كينونة الإنسان من تحت الأتمنة الكثيرة التي تلبسها وهو مستغرق في بناء حضارة التقنية الجديدة. ذلك ما حاول أن يبرزه أحد شارحيه الحديثين، في أحدث دراسة عن التقنية والسلطة انطلاقاً من هيدغر:

Dominique Janicaud: *La puissance du rationnel*, éd: N.R.F.

- (5) Habermas: *La technique et la science comme idéologie*. éd Gallimard. Paris 1973.

انظر خاصة مقدمة المترجم لهذا الكتاب.

- (6) قد يعود الفضل خاصة في فرنسا إلى الفيلسوف جورج كانغليوم في توجيه الاستمولوجيا الحديثة، من تفكير على هامش العلم ومنهجياته، إلى الكشف عن العلاقة ليس بين المعرفة العلمية والتطور الاجتماعي، ولكن بين تاريخية الأنظمة المعرفية والبنى الاجتماعية. وقد اعترف فوكو أنه يدين له بالكثير من منطلقات منهجيته.
انظر مقالة فوكو خاصة عن كانغليوم في (مجلة الميتافيزيقا والأخلاق):

Revue de métaphysique et de morale, No. 1-1985.

- (7) إن (نظام المعرفة) أو كما ثبت فوكو مصطلحاً آخر له تحت اسم (الخطاب) يتجاوز البحث المنطقي التقليدي، كما أنه يتخطى كذلك الاستمولوجيا، حتى كما طرحها باشلار. إذ أصبح يدخل تحت دلالة هذا الخطاب كل العوامل الأخرى غير العلمية والمعرفية، التي كانت تبدو بعيدة جداً عن هم الاستمولوجيا. إذ أصبح الخطاب المعرفي هماً اجتماعياً تاريخياً في وقت واحد، إلى جانب كونه في الأصل موضوعياً كينونياً.

- (8) و (9) لمل هيربرت ماركيز كان أهم أساتذة مدرسة فرنكفورت في بحث طبيعة المعرفة في ظل المجتمع الاستهلاكي وخاصة في كتابه: الحب والحضارة. *Eros et civilisation*.
ترجمة: مطاع صفدي، دار الآداب - بيروت.

- (10) كان جهد فوكو في أماله الرئيسية أن يكشف كيف أن كل نظام معرفي ما هو إلا ممارسة سلطوية أو تعبير عن سلطة. وفي حين كان نقد ديكرات ينصب على تعرية العلم القروسطي وتجريده من صفة العلم والمعرفة، فإن فوكو أخرج هذا النقد من أسوار المؤسسة العلمية إلى المؤسسة الاجتماعية والتاريخية.

Hubert Dreyfus, Paul Rabinow: *Michel Foucault, Un parcours philosophique*. éd. N.R.F. p. 264-293.

- تمت ترجمته من قبل مركز الإنماء القومي ضمن مشروع مطاع صفدي للتراث: ميشيل فوكو، مسيرة فلسفية.
(11) و (12) يشير هابرماس كيف أن السيطرة السابقة على نشوء النظام الرأسمالي كانت سيطرة سياسية ولكنها في ظل الرأسمالية غدت مؤسسة مرتبطة ببنية العمل الاجتماعي. وبذلك تقنعت السيطرة الجديدة بالنظام الاجتماعي السائد واستمدت مشروعيتها من إيديولوجيته التي هي في النهاية يوتوبيا التقدم.

انظر كتابه: *La technique et la science comme «idéologie»*, éd. N.R.F. p. 25-35.

- (13) يغلب على الدراسات الاجتماعية الحديثة ذات النزعة الأمريكية اعتقاد ضمني بكون التغيير يدخل في آلية العملية الاجتماعية، بحيث لا ضرورة لوعيها أو اصطناعها فليس ثمة (هدف) نعيم الجماعة أولاً ثم تضع له مخططات تنفيذية. بل هذا الهدف وتطبيقه يفرضان ذاتهما كما لو أنهما من (وعي) المجتمع، في حين أنها ليس كذلك أصلاً.

انظر الدراسة المهمة حول سوسيولوجيا التلكوت بيرسون:

François Bourricaud: *Essais sur la sociologie de Talcot Parsons*. éd P.U.F. p. 63-96.

- (14) يجرّد مفهوم (النسق) جدلية البنية الفوقية والتحتية من صهنتها الميكانيكية وينظر إليها كعملية متداخلة بين حدديا دون أن يكون بينهما علاقة سبب ونتيجة. وقد اعتمد مثل هذا التفسير كل الانحياز الذي دعمه البنيوية في شطريها الماركسي والتجديدي.

- (15) Habermas: *La modernité: Un projet inachevé*. in revue, Critique. No. 341.
- (16) Ibid.
- (17) تتطور التقنية لدى الياباني في اتجاه إنتاج أنظمة الإنتاج ويعمها إلى دول الشرق الأقصى التي تصنعها. وفي رأي الخبراء أن هذا الاتجاه مؤشر لمرحلة ما بعد الصناعة أو التقنية التي سوف تصبح حكرًا لعدد ضئيل من الدول المتقدمة في حين تظل بقية العالم تدور في حلقات المرحلة الصناعية الاستهلاكية.
- (18) ومع ذلك يدخل العلم كذلك مستوى تجرييد التجريد ويتابعه حلقات لا متناهية من المفهوم إلى المفهوم إلى العدد إلى الحرف إلى أية منظومة رمزية اصطلاحية بحيث تصبح هذه المنظومة هدفًا بذاتها بصرف النظر عن نجوعها التطبيقي، كما تنبأ بذلك باشلار.

هوامش ومراجع الفصل الثالث

- (1) ربما كانت فعالية هذا التشكيل التي تنكس بالمفهوم عن مصدره الحسي التي اجتذبت المثاليين دائماً إلى افتراض مستوى ذهني مستقل عن المعطيات التجريبية، هو موطن الفكرة. إذ لا يقابل المفهوم أو الفكرة معطى حسي. ذلك كان امتياز العقل في الفلسفة دائماً. ولكن مع اللسانية الحديثة فإن شومسكي مثلاً صنفها في خانة أسرار اللغة التي تقابل خانة مشكلات اللغة. الثانية يمكن أن يجلها البحث العلمي والتجريبي في سياق تركيب البنى اللغوية، أما الأولى فلا حل لها مباشرة لأنها تتناول الأساس اللاعقلاني للبنى اللغوية. وهو الساحة المفتوحة للتأمل الفلسفي. أنظر كتاب شومسكي:
- N. Chomsky: *Réflexions Sur le langage*. Ed. Maspero, deuxième partie: Problèmes et mystères.
- (2) بالرغم من أن (كانط) اعتبر دائماً أن الزمان والمكان شكلان حيليان ضروريان لإنجاز المعرفة. وبدونها لا يمكن للمسدرات أن تتحول إلى مفاهيم، إلا أن الانساق المعرفية التي تشكلها المفاهيم تصبح حرة من الارتباط الزمكاني. فقبلية الزمكان ترتفعها فوق التجربة في الوقت الذي تبرر فيه إمكانية التجربة. وكان الحس هنا نقطة لقاء عارضة بين قبليّة الزمكان وعملية ارتفاع المفهوم من الحدوس الحسية، إلى مستوى الفكرة. وحسب المصطلح اللساني فإن الرموز يمكن أن يتجاوز رمزه. ولكن سواء ابتدأت الفلسفة من الموضوع أو الذات، من الكينونة أو من الكائن فإن الفكر يظل خاضعاً لتلك الصورة (بالحرف الكبير) كما يقول دولوز.
- Gilles Deleuze: *Différence et répétition*, P.U.F. p. 172 Paris 1968.
- (3) يقول إرنست كاسير: «إن الوجود البسيط للانطباعات الحسية يقي في منأى عن كل إمكانية وهم. فالانطباعات الحسية يمكن أن يوجد أو لا يوجد، ولكنه لا يمكنه أن يكون (صحيحاً) أو (خاطئاً)».
- Ernst Cassirer: *La Philosophie de formes symboliques*. 3e T.P. 57 Ed. Minuit.
- (4) حقاً إن ديموية برغسون هي دعوة للانغياب بالرغم من فلسفته الخدمية التي تقوم أصلاً على التوحيد بين الأزمنة الثلاثة في زمن واحد هو الحاضر. غير أن هذا الحاضر لا يستوعب المستقبل أو الماضي باعتبارهما مختلفين، بل هما امتداد للحظة الحاضرة، أحدهما إلى الأمام والآخر إلى الوراء. فإذا انعدم الاختلاف أصبحت كل لحظة قادرة على أن تحمل مكان أية لحظة. أليس هو الفائق، وإنه يجب علينا من أجل استدعاء الماضي على شكل صورة أن نغيب عن نشاط الحاضر. . . أن نحلم. لكن برغسون يتابع عبارته بالاعتراف «أن الإنسان وحده ربما هو القادر على بذل جهد من هذا النوع. لكن أليس الماضي الذي نحاول العودة إليه هو على وشك الفرار منا دائماً، كما لو أن الذاكرة الاسترجاعية تعارضها ذاكرة أخرى، أكثر طبيعية، تدفعنا بحركتها للتوجه دائماً إلى أمام، إلى الفعل والحياة». Henry Bergson: *Matéire et mémoire*.
- Gilles Deleuze: *Logique du sens*, Ed. Minuit. P. 212.
- (6) Ibid. p 215-217.
- (7) S. Bekett: *L'innommable*. Ed. Minuit Paris 1953. p 193-194.
- (8)

Ibid. p 196.

(9)

Ibid. 17.

(10)

يقول بطل بيكيت في هذه المسرحية: «تمت لولم أكن مجبراً على الظهور». بالرغم من أن دولوز يرجع باستمرار إلى كتاب معاصرين له وخاصة من القرنين، إلا أنه لا يشير إلا لما إلى بيكيت، في حين يبدو كتابه اطمئنان الحس ما هو إلا تنظير نفسي بنيوي لتجربة (اللامسمى) خاصة.

Logique du sens. 279.

(11)

يريد دولوز من تلك التحليلات الوصفية لحالة ضياع الذات في الجسد، والجسد في تعبيراته الخارجية، أن يصل إلى حذف أسطورة العقل (Logos) بالمعنى التقليدي المفخم الذي ساد في الفلسفة. ذلك أن العقل ليس هو مركز العالم، والذات الناطقة الفاعلة ليست هي حاملة هذا العقل بشموليته وجبروته، إنها مجرد مركز عابر بين مختلف الذوات والأشياء الأخرى. وليس ضمير المخاطب هنا بالمرجع المطلق. إنه تكتة نفسية، ليست ضرورية كمبدأ مطلق.

Jacques Lacan: *Ecrits*. Ed. Seuil. p. 509-514. Paris 1966.

(12)

النفقة النوعية الكبرى التي حققها لاكان في التحليل النفسي تمثلت في جعل الدلالة النفسية هي أصلاً دلالة سيائية. وقد ركز لاكان في المقطع المشار إليه أعلاه حول إهمية الحرف (أو الكلمة) بالنسبة للاشعور والحلم الدال عليه.

(13) مطاع صفدي: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية. منشورات مركز الإنماء القومي بيروت. ص. 74-75. يقول هيدغر: «ماهية الدزائن (أي الوجود - هناك) تكمن في وجوده. لا تلحق به كما ظن سارتر. ويقصد هيدغر أن الدزائن أو الوجود الإنساني تقوم ماهيته في كونه وجوداً - هناك، أي في العالم. وأن كل الصيغ الأخرى إنما هي نابعة أصلاً عن هذا الموقع. ذلك ما أطلق فلسفات العلوم الإنسانية الجديدة وأعطاهها غصبتها اللامتناهي خلال الربع الثالث من هذا القرن.

(14) ليس من الصدفة أن يكون أهم ما كتب ميشيل فوكو إنما انصب على الإنسان المعزول في المصح أو السجن، أو في جسده الشهواني المقموع. لقد أزم فكره بالنظر إلى المشروع الثقافي الغربي من خيانة الإنسان المقموع. كان بذلك يحث عن أخلاقية الحلم التنويري المدمرة.

N. Chomsky: *Réflexions sur le langage*. Ed. Maspero p. 169-173.

(15)

القسم الثاني:

القوة القوية

الفصل الأول

المعرفي / السلطوي

قد لا نستطيع مواجهة السلطة حسب الأسئلة التقليدية التي كان يطرحها الفكر المتجه إلى انشاء الايديولوجيا، وهي تدور حول المحورين الاستفهاميين الكبيرين: ما هي السلطة، ما مصدرها. بل تقع المواجهة عندما نطرح هذا السؤال الغائب: كيف تتحقق السلطة. عند ذلك يمكن أن نرى السلطة. هي مبتوتة حولنا، ليست ضمنية، غير مقنعة، لا تخفي وراء سواها. لا تحتاج إلى ما يغيرها إلا أن يكون هذا الآخر هو من نوعها أو جنسها، هو سلطة كذلك.

كيف تتحقق السلطة. سؤال وحده يستحق السلطة، لأنه يطلب مواجهتها. أي أن يكون هو وجهاً يقابل وجهها. يقع السؤال في مستوى يناظر مستواها. ينظرها، ولا ينظر إليها. لأنه في الحالة الثانية ربما جعل حرف الجر من نفسه أداة وصل أو جسر، فيكون بذلك شيئاً ثالثاً يقع بينهما. وهذا قد يغمط السلطة بعض حقها. حقها ذاك هو من واقعها: أن توجد السلطة، أن تقع، تحدث. هذا يفترض كونها في الصدارة في الموقع الذي هو جزء مناسب، منها ولها.

السؤال عن السلطة: كيف هي، وليس: ما هي. لا يكتشفها. لأنها في الأصل ليست خبيثة. بل هي معروضة للرؤية منذ أن تكون. تفرض وتلج/ أن تكون مرئية. قد لا تفصلها أية مسافة عن موقع الرؤية الا لضرورة فيزيائية. هي مكانية كلها، وشاخصة وسط المكان. تصدم، تثير، تحرض، تدفع الآخر قبالتها لأن يراها فعلاً كما هي. لكن هذا الآخر هو الذي يضع الوسائط الأخرى بينها. يبني جسوراً. لا تكون كلها للاتصال للوصول، بل للمواربة والانزياح من موقع رؤيته، من طريقه. قد ينتج حضارة كاملة من أجل أن يواربها عنه. أن يجعلها بتعدد. هو في الحقيقة الذي يتعدد. يتعدد عن، عن ماذا. لا يريد التحديد. يرفض التسمية المباشرة. يخلق استراتيجية شاملة من اللغة، من المؤسسات، لكي يقيمها بينه وبين. ذلك الشيء الواقع كله، وحده الواقع. ليس هو ما لا يسمى. ولكن هو ما يسمى في كل شيء ما عدا باسمه الواضح البسيط المبدول. الموجود وحده.

السؤال عن السلطة: كيف هي؟ لا يكشف ولا يكتشف. لا يفقد ما ليس مفقوداً ولا ضائعاً. إنه لا ينحرف عن خطه نحو خط السؤال الآخر: ما هي السلطة. فإذا فعل ذلك كان كمن يفر من السلطوي الجاهز أمامه نحو غير الجاهز. وعند ذلك يكون السؤال قد ارتد إلى موقعه الخاص. وراح هناك ينسج جوابه أو أجوبته حسب مسؤوليته الشخصية وحسابه الخاص مقنناً نفسه بأن شبكة الأجوبة التي ينسجها سوف توقع حشرته الضالة. في حين يقع هو نفسه كحشرة في نسجها الخاص. تصطاد تفتقر العنكبوت نفسها.

السؤال القديم حول السلطة ما هي، ما تكون، يريد أن يتراجع عما هي كائنة فيه عليه، الى ما هو غير كينونتها تلك. هذا الغير لن يكون سلطة، وإلا كان هي. وعند ذلك لا فائدة من التراجع عنها دونها حولها تحتها قبلها. ما الفائدة، أما مواجهتها إذن، أو مواجهة كل ما ليس هي.

السؤال عن: ما هي، يشبهه أو صنوه هو السؤال الآخر القديم: ما أصلها. هذا السؤال يقترح الانفصال. يبحث عن مسافة أخرى. يريد الانزياح عنها مكانياً. وربما يمد بصره إلى ما سبقها، أو يسبقها. وعند ذلك يخترع أيضاً مسافة زمانية. هذا الأصل، ما هو، أين يقع، متى وقع. فاصل السلطة إن كان شيئاً آخر غيرها لا بدّ إذن من مغادرتها والارتحال عنها، إلى أين. إلى ما ليس بسلطة، ما ليس هي. ومع ذلك أنتج السلطة أو أنها تذهب إلى نفسها. (ذاك حل موقت كما سنرى).

هنا الأصل كالمهية: ما أن يتحد بما أنتج فيكون ماهية. والمهية عندما تُستلّ من ظاهرها تقع على المختلف. فتقوم المسافة من جديد. وعند ذلك تكون السلطة ظلّاً شيئاً لنفسها. ويلزم مطاردة الشبح للوصول إلى الأصل. ويلزم هنا كذلك أن نتحقق من كون هذا الأصل ليس شبحاً. فالدور الفاسد: لعبة الأشباح - الأصول. الأصول - الأشباح. أو الأشباح - الأشباح فحسب.

إذن فلتكن المواجهة. ليكن السؤال الواحد. هذه السلطة، كيف هي. يكفي. وقوْع السلطة، مثولها حضورها شخصها يفترض علاقة واحدة بها، عاجزة عن غير النطق باسمها. الإشارة إليها التي يجب أن تتحد بها. هذه هي السلطة. السلطة السلطة!

طريق واحد أماناً هو النزول من السلطة إلى السلطويات. إلى شبكة الممارسات اليومية في البيت الأسروي في المكتب التراتبي في المؤسسة التنافسية، في علاقات الرحم والنسب والدم. في التقسيمات الإدارية والفئوية والطائفية وسواها. تلك هي شبكة من القوى الصامتة. المتلاحمة المتصارعة. فالتعريف عند فوكو للسلطة بكونها علاقة قوة⁽¹⁾ لا يزيحها بعيداً عما هي، وعما هي كائنة عليه. لكنه ينقلها من حال السكون الى الحركة. كان يمكنه أن يقول إنّ السلطة هي القوة. إسان مترادفان لدلالة واحدة. لكن ذلك يبطل السلطة لحساب القوة. أما عندما ننظر الى القوة وهي في حال السلطة، نكون قد تصديناها وهي في حال الممارسة. فالقوة ما أن تدخل في علاقة حتى تتحرك، تصبح سلطة. وبالطبع لا تدخل القوة في علاقة الا مع قوة أخرى. وهنا لا بد أن تكون العلاقة بين قوتين، بين القوى، سبالية صراعية. فالقوة في حال الكمون ليست شيئاً. تتحقق فقط عندما تبرز كسلطة. أي عندما تصطدم بقوة أخرى. تدخل معها في علاقة. وهي علاقة رفض - إخضاع أو خضوع. أي أنه ليس ثمة قوة على أرض الواقع دونما سيطرة. ثمة قوة دخلت في علاقة مع قوة أخرى، وكانت حصيلة المواجهة والصراع، أن برزت إحدى القوتين، أي سيطرت⁽²⁾.

لكن هذه الصورة هي هيكلية شكلية. لأنه لا يمكن العثور على هذه الصيغة البسيطة:

قوة (أ) ← علاقة ← قوة (ب) = سيطرة؟

إنها نوع من التجريد المنطقي لما يجري حقاً في ميدان صراع القوى. والمنطق يعتبر هذه العلاقة مؤلفة من حدود. ولذلك ساهمها بعلاقة عليّة أو سببية. وجعل العلاقة بين حدّي (أ) و(ب) هي

علاقة سبب بنتيجة. في حين أن الزعة الحيوية بدءاً من نيتشه وصولاً إلى فوكو، نظرت إلى الحدود باعتبارها قوى، وأن هذه القوى هي في علاقات دائمة فيما بينها. وهذه العلاقة ليست وحيدة الاتجاه. لا يقتصر تحركها على الانطلاق من نقطة للوصول إلى نقطة ثانية في الفراغ حسب خط مستقيم. بل هي علاقات شبكية تتواجد وتزامن بين قوى لا عدّها، ونقاطات لا حد لها. ولذلك كان أحسن تعبير عنها هو ذلك التصور اليوناني القديم الذي نظر إلى العالم باعتباره حجماً هائلاً من الذرات المتحركة. وما التشكلات المادية والعضوية إلا حالات توازن عابرة بين عدد من الذرات مكونة نوعاً لا يلبث أن ينحلّ إلى نوع آخر وهكذا.

إن علاقات القوى التي تنتج سيطرات، هي ذاتها (أي السيطرات) ليست سوى قوى في حال الممارسة قابلة للدخول فيما بينها كذلك في علاقات قوى من نوع آخر. أو بالأحرى أن السلطة تظل دلالة مجردة حتى تتحقق على شكل سيطرة. لكن السيطرة هي شكل ممارسة السلطة في فضاء العلوم الإنسانية. بينما تأخذ هذه الصيغة بين القوة والعلاقة والسيطرة أشكال التحولات الكيميائية والفيزيائية في مجال العلوم الطبيعية. وبالتالي لا يمكن الحديث فيها عن خطاب سيطرة أو سلطة. بل هناك ساحة مفتوحة أمام العناصر التي هي قوى حقيقية في ذاتها، بمعنى أن تحولاتها فيما بينها هي تكوينات مادية متتابعة.

أما الفلسفة فقد أثارتها دائماً، وخاصة مع انطلاق العلوم العضوية، تلك الساحة المتداخلة من قوى الحياة وقوى المجتمع التي صنع سجالاتها تاريخ الإنسان. لكن قلنا واجه الإنسان الطبيعة إلا من خلال المجتمع. فالمعرفة الطبيعية أي تلك التي تحاول إعطاء تفسير لما ظاهرة طبيعية، عكست دائماً حالة اجتماعية ما. لا نشير هنا إلى أجهزة المعتقدات والطقسيات وسواها. لكن الحالة الاجتماعية المفردة هي الماثلة على الأقل في النطاق العلمي. فهي، على الأقل أيضاً، إنما تعكس حالة العلم في لحظة المعرفة⁽³⁾.

ثمة منظور يُحمل عليه ملفوظ. والمنظور قد يكون حاجة، شيئاً، معني. ما أن يعلن عنه ملفوظ حتى يبدو له شكل محدد. لقد عبّر عن هذه الحالة في الماضي بالقول إن المعرفة في حال الممارسة تنقلب إلى سلوكيات فردية - جماعية، تُحمل عليها أسماء الأخلاق والعادات والقيم والتواضعات الاجتماعية المختلفة. ولذلك ليس المهم البحث عن السلطة فيما هو ممارسة فعلية لأنواع السيطرة. فالبحث عن السلطة فيما ليس هو سلطوي مباشر يعني الالتفات إلى اكتشاف جدلية الخارج والداخل. فليس من الضروري أن ينقب الفيلسوف عن السلطة تحت قبعة زجل السلطة وصولجانها. ذلك تحديد ترميزي مباشر يتمثل في سلطة للسياسي أو القانوني أو المشرع. وهو فضاء تقاسمه علوم عديدة من القانون حتى السياسة والأخلاق. لكن ما يهم الفكر هنا حقاً وفي الفضاء الذهني - الاجتماعي تحديداً، هو ذلك التوزع الدقيق لشبكة العلاقات المعرفية - السلطوية التي يمارسها الأفراد تحت تسميات مغايرة، وكأنها هي الأصول العادية والروتينية. فالقوة ليست بالضرورة سلطة قامة أو مقيمة. لأنها، كما يحددها فوكو، تعرض وتثير، تنتج⁽⁴⁾. فيجب البحث عنها من حيث هي قوة، قبل أن تتملك وتتجسد. هنا إذن توسيع للحقل السلطوي كيما يوازي ويلحق بالحقل المعرفي. فإن إرادة القوة عند نيتشه تصبح إرادة المعرفة عند فوكو⁽⁵⁾.

ليست هذه النقطة بين القوي والمعرفي تعني إحالة فرع إلى أصل أو بالعكس، ولا تحتتمل

كذلك أية نظرة تأويلية. لكن في حين أن نيتشه كان يرى أن القوة هي في ذاتها معرفة عندما يكتشفها الوعي في حال صفاتها ونقائها، ويتعامل معها حسب منطقها دون أن يشوهها وينتهزها في توزيعات وتراتيبات وتواضعات تخرجها عن سياقها الأصلي، وتجعلها أداة وتكثف لممارسات السلطويات... في حين أن نيتشه كان يتهيب من مصطلح المعرفي ويوحده بالمصطلح السلطوي الجاهز، متوجساً من مستقبل المعرفة عندما تتحول من نظام التراتبية الاجتماعية حسب نموذج شرعي - قانوني - ديني معين (نموذج الدولة المسيحية - التنويرية الحديثة) إلى نموذج السيطرة المعقدة على المجتمع والطبيعة بتوسط التراتبية المجتمعية والقوة الطبيعية في آن واحد، وذلك عندما تحل السيادة المطلقة لنموذج التكنولوجيا المعاصرة. في حين كان نيتشه يرهص بفكره الحاد والثاقب بكل هذه التحولات القادمة، فإن فوكو يعيش اللحظة الذروية لهذه التحولات⁽⁶⁾، فيحاول أن يصف هذا الانتشار الشمولي الرهيب للمعرفي - السلطوي، والسلطوي - المعرفي، الذي يسود كل مظاهر وآليات البنى الاجتماعية والفردية المعاصرة وعلاقاتها، المراتبة للمفوضة، المساة والمضمرة. إن للسلطات تقنيات (تكنولوجيا كما يسميها فوكو) للانتشار والترابط والسيطرة⁽⁷⁾. لكن نيتشه الذي اتهم الدين (المسيحية الغربية) بمسؤوليته عن بناء المجتمع الصناعي الحديث بمساعدة البورجوازية الصاعدة، رأى في هذا المجتمع النموذج الأعلى لاتحاد السلطة بالمعرفة ابتداء من توظيف العلم في خدمة الطبقة المسيطرة (والتي صار لها اسم الرأسمالية فيما بعد) وصولاً إلى ذلك التحول النوعي الهائل الذي أصاب مؤسسة القيم والعلاقات الاجتماعية. وهو التحول الذي انتبه إليه هابرماس فرأى أن هذه المؤسسة قد انقلبت إلى شبكة من أدوات الاتصال التي تُضخُّ النمذجة العقلية المطلوبة لدى كل أحد، والنمذجة السلوكية، بحيث تصبح السلطة متحدة القيمة والمعرفة، وموجهة للإنسان من داخل وعيه ووجدانه، دونما حاجة إلى رقابة المؤسسات المختصة الخارجية والمباشرة⁽⁸⁾.

لقد رأى فوكو أن الطابع الأساسي لعلاقات القوة كونها في الأساس حركية. وهي لا تتحد بالأساء والتمييزات إلا عندما تثبت في أمكنة وأزمنة معينة، فتصبح تلك أمكنة وأزمنة لها، وتأخذ صفة المرجعية. تلك الخاصية الحركية هي التي ميزت فوكو فعلاً عن الماركسية وعن مختلف المذاهب الماركسوية الأخرى. إذ حاول فوكو أن يحرر السلطة من مصادرها الثابتة تقليدياً سواء كانت البنى السياسية أو الاقتصادية وحتى الثقافية. هناك غوصٌ مطلق على السلطة، وعلى القوة وهي في حال عرائثها الكامل، بحيث يكون كل وصف لها أشبه بالتعيين والتحديد الذي يقبض على بعض مظاهرها وتفلت منه مظاهر أخرى كثيرة لها⁽⁹⁾.

مثل هذه المواجهة للقوة قبل أي شكل أو ثوب أو أداة لها فرضت على نيتشه أن يحطم المذهبية الفلسفية وأن يثور على «أساتذة» الفلسفة، وأن يختار أسلوب الفكر الصوفي بدلاً من البرهنة المنطقية. تحرره من المذهبية أعطاه حق الاختيار لمختلف الأساليب المناسبة للموضوعات التي طرّفها؛ من مستوى الكتابة شبه الأسطورية الدرامية «هكذا تكلم زرادشت» إلى أسلوب التحليل الشعري والبلاغي «أصل التراجيديا»⁽¹⁰⁾. لقد أدخل الفن وخاصة الموسيقى - إلى التعبير الفلسفي، فأطلقه من أسر التجريدي، وقواله المنطقية.

لكن المهمة الأصعب هي التي أخذها فوكو على عاتقه، فهو يريد العودة إلى المقاربة الفكرية

لشكيلة السلطة - المعرفة. الأسلوب الوصفي وحده غير كاف. ولا حاجة للشحن التصوري شبه الفني، شبه الشعري. بل عليه أن يغني التحليل بالتوثيق. وهكذا أنزل فوكو الفلسفة، ومذهب ارادة القوة، إلى حفريات الثقافة والممارسة الاجتماعية. الأركيولوجيا تقصّ علينا قصة النشوء والتطور ليكلمات البنى الاجتماعية التاريخية. فالوصف التحليلي هو المنهج الذي يجمع بين التحليل التركيبي، والتركيب التحليلي، في آن معاً. أنه لا يحد أصل البنية خارجاً عنها، وكذلك لا يحرم البنية من تكونها التاريخي، إذ يرى فيها هي بالذات لحظة تكون دائم⁽¹¹⁾.

فالسلطة، علاقة القوة، هي اذن قوة الوجود (الكينونة) أو أنها كينونة القوة. إنها بشكل ما ميتافيزيقاً مُحايّة، غير مفارقة. لكن لا يمكن الالتقاء بها إلا عبر آلاف الحفريات بأصغر دقائقها وتفاصيلها. إن أركيولوجيا الثقافة هي ميتافيزيقا التوثيق والتحقيب. هي دعوة لإعادة اكتشاف أصغر الجزئيات والفرديات. لذلك اتهم فوكو بأنه معاد للانسانوية L'humanisme لأنه فهم منها دائماً ذلك التجريد الاطلاقى لنظام معرفي معين عقلن سلطة مكان معين (الغرب) وفرضها على التاريخ والعالم كله باسم الانسان.

فالسلطة هي علاقة قوة. أي هي القوة التي تقبض عليها مؤسسة أو حالة اجتماعية أو طقس شعيرة، قانون، قيمة. هي القوة المَعتَقة في قالب من الحياة اليومية. حينما تفقد القوة حركيتها تتحول إلى نظام مؤسسي لا بد أن يدخل في حال صراع مع القوة الأصلية كحركية دائمة. وقد تنبه برغسون إلى هذا العلاقة الملتبسة فأخرجها ضمن إشكالية حيوية معينة، دعاها بالديمومة. لكن فوكو يثور أصلاً على كل ما هو ديمومي - سولي، متصل. أنه يرفع صوت الانفصال، الاختلاف، الكسر والانكسار، عالياً⁽¹²⁾.

ومن هنا جاءت مهمته الأخرى التي أطلقها سارتر ضده، ثم أصبحت شتيمةً كلاسيكية ضد فوكو وجيله من الفلاسفة من أمثال دولوز ودريدا وسواهما. وهي كونه غير تاريخاني. كأنما التاريخانية تعني تاريخ الاتصال وحده. لكن فوكو يتحدث بالأحرى عن تاريخ للانفصال. أو أنه لا يورط نفسه أصلاً في موقف خشية الوقوع في المذهبية وصنوها الايديولوجيا. «فليس الهدف بلوغ نظرية بقدر ما هو الأداة التحليلية، أي الوصول إلى تعريف المجال الخاص الذي تصنعه علاقات السلطة وتحديد الأدوات التي تمكن من تحليله»⁽¹³⁾.

يكشف فوكو أن النظام المعرفي قلما تصنعه المعرفة ذاتها. إنها بالأحرى تعبد نفسها أسيرة فيه تلقائياً. لم تخترعه هي. لم تتسجه وتصنّفه ملائماً لها. بل تلقى ذاتها وقد حُشرت به. تبنته. تقوَّعت به. وأعطته من ذاتها ما يبرره في عين ذاتها. ما يجعل منه شبه صيغة معرفية. وما يجعلها في الوقت ذاته قادرة على فرض خطاياها. يقول فوكو: «ليست الحقيقة خارج السلطة ولا هي بدون سلطة (...). فالحقيقة هي من هذا العالم. أنتجت فيه بفضل العديد من الضغوطات. كل مجتمع له نظامه في الحقيقة. له «سياسته العامة» في الحقيقة (...). ثمة معركة من أجل الحقيقة منها مرة أخرى أنني لا أريد القول من ذلك (مجموعة الأمور الصحيحة التي يجب اكتشافها أو جعلها مقبولة، ولكن عنيت منها (مجموعة القواعد التي تفصل بواسطتها الصواب عن الخطأ، ونعزي للصواب بعض الآثار الخاصة بالسلطة)»⁽¹⁴⁾.

يختصر فوكو بتلك العبارات نهجه الجديد في رؤية العلاقة بين الحقيقة والسلطة. وبالطبع فقد

بحث عن الحقيقة أولاً في المؤسسات التي تدعيها وهي العلوم. على أنه يجب عدم الاكتفاء بفحص نتائج تلك العلوم، سواء منها الطبيعية أو الانسانية. بل لا بد من الغوص على تاريخ كل علم على حدة. عندئذ نكتشف بكل سهولة أن علماً ما هو نظام معرفي. نشأ وتكون في ظل أنظمة معرفية أشمل منه، مجاورة له، متداخلة معه وفيه. إنه يعكس على طريقته لحظة معرفية ما. يدعوهو فوكو Epistimé. وهي تلك الحالة المعرفية السائدة في حقبة تاريخية معينة، وتمتدحج بها كل من دلالة الحقيقة ودلالة السلطة معاً.

هذا المفهوم الذي سوف يندو واحداً من أهم مفاتيح الفكر في علاقته مع السلطة عند فوكو، يعرفه بعبارات صريحة كالتالية: «نفهم من الابستمية في الواقع مجموعة العلاقات القادرة، في عصر معطى، على التوحيد بين الممارسات الخطائية التي تظهر أشكالاً إبستمولوجية، وعلوماً، وإمكانية أنظمة مشكلة. إلى أن يقول: ليست الابستمية شكلاً لمعرفة، أو نموذجاً من العقلانية يتخلل كل العلوم على اختلافها، كاشفاً بذلك عن وحدة مسطرة لموضوع، لفكر أولعصر، بل هي مجموعة العلاقات التي يمكن اكتشافها في عصر معطى، ما بين العلوم، عندما نحللها على مستوى الاتساقات الخطائية⁽¹⁵⁾.

يفهم من هذا النص أن فوكولا ينكر وجود ثمة دلالة شاملة يعبر عنها بهذا المصطلح/ابستمية/وهي تنعكس عبر علاقات دلالية أقل شمولاً تعرضها النصوص العلمية المنتجة في عصر ما، وفضاء ثقافي معين. بالرغم من أن لفظة إبستمية وهي يونانية الأصل لا تعني شيئاً غير معنى العلم، إلا أنها في استخدامها لدى فوكو، كأحد المفاتيح الرئيسية لجهاز المفاهيم الخاص به، تتخطى دلالة العلم لتستوعب ثمة قوة تجعلها تنشيء جسراً بين المعرفة والسلطة. فهي لا تكفي بتقديم ذاتها على أنها معرفة ما، بل لديها من الشمولية بحيث تبين لها آثاراً عبر أنظمة مفاهيم ونصوص كثيرة متنوعة تنوع العلم والمعرفة في العصر المدروس. إن هذه الشمولية تمنحها ثمة سلطة لتعكس من ذاتها ما يوحي بوجودها داخل هذا النص العلمي أو ذاك، وفي الوقت نفسه هي خارج كل نص. ذلك أن المعرفة التي تقدم عن ذاتها ثمة تجسيدات عديدة في نصوص مختلفة لعلوم العصر، فهي إذن ذات وجود محايث ومفارق في الوقت ذاته. فهي داخل كل نص، وخارجاً عنه في الآن ذاته.

لم يكن لدى فوكو ما يفسر هذا الحضور المزدوج للابستمية داخل النص وخارجه، إلا أن تكون قوة أو سلطة، أو لها صلة بمرجعية سلطوية أو فورية. لكن ليس من الضروري أن تكون هذه المرجعية ننحل الى سند أو حامل مغاير لطبيعتها، كان تستند مثلاً الى سلطان سياسي أو إثني أو اقتصادي.

ذلك ما يجعل الموقع الذي اختاره فوكو لذاته يفترق في آني عن التاريخانية بجناحيها معاً، العقلاني (هيجل وفروعه) والمادي (ماركس وسلالته). إذ إن الابستمية لا تريد أو تطمح أن تكون أكثر من علاقة دلالية بين داخل وخارج في نص معين. إنها لا تفترض وجود جدل شمولي جبار يستوعب التاريخ كله على الطريقة الهيجلية، بحيث تكون الأحداث والمراحل والنصوص والأشخاص مجرد انعكاسات آنية للروح المطلق أو تجليات مرحلية للعقل الميتافيزيقي عبر المحايثات الضرورية لكن المتجاوزة مباشرة. كما أن الابستمية ليست منظومة مضطرة للدخول تحت جناح منظومات أخرى من سياسية وثقافية واجتماعية، حتى تكسب معنى أو تبريراً.

الإبستمية تعبير عن ارادة للقوة بقول معرفي. أما لماذا سيطرت هذه الإبستمية في هذه النصوص التابعة لهذا العصر، فهو لكونها في الأصل قادرة على السيطرة. أي أن لها علاقة قوة، ليس من الضروري أن تكون قائمة على برهان أو وسيلة إقناع منطقية. ذلك لأن أصدقاء الإبستمية، التي تعكس ذاتها عبر الخطاب المعرفي السائد، إنما تستند هي نفسها لتلك المعرفة - القوة التي تلمسها من خلال سيطرة نموذج فكري معين على القول والسلوك أحياناً، على المكتوب والمقول والمفعول⁽¹⁶⁾.

هنا الانفصال ليس انقطاعاً كما يجب سارتر وكل من انتقد فوكو فيما بعد، أن يؤكد كآساس لرفض الأركيولوجيا ومبدئها الفلسفي. بل الانفصال ينمكس أو يفعل كتمفصل. إذ إن فعل التمفصل يفترض علاقات بين الحدود لا تقتصر على العلية المادية أو المنطقية، ولا حتى على العلاقات الرياضية أو الرياضية التجريدية الحديثة جداً.. فالتفصل يمكن أن يقع بين حدود مختلفة الجنس والنوع والدلالة والحركة، لكنها قد تتفق في خاصية معينة لتلك الحدود الداخلة في نطاقها كإما تنشئ نمة بنية ما، قد توحى بنوع من الترابط الداخلي الذي يضفي عليها شكلاً من أشكال الوحدة، المفاجئة وغير المستبقة⁽¹⁷⁾.

لذلك إن كان نمة مرجعية لكل المرجعيات، أي تلك الدلالة التي ليس وراءها نمة دلالة أخرى، فهي القوة. لأنها تقع تجزئاً لكل محرك أو متحرك. لأنها هي العلاقة التي تسبق كل التعينات التي يمكن أن نعمل عليها. فهي إذن الحامل الأول، أي تجريد التجريدات كلها.

ذلك المبدأ الأساسي للكونية، القديم الحديث والمتجدد، منذ أيام اليونان، إلى أن أصبح الفلسفة الأولى عند نيته، ولكن فوكو أحدث فيه ولا شك تمفصلاً غير متوقع.

كان نيته لا يرى للقوة الا خاصية واحدة، هي كونها تنزع إلى التجسد إلى التجاوز في الآن ذاته. لا تكون نفسها أبداً. هي الاختلاف. وليس الاختلاف في الوحدة. وبالتالي فكل ما تجسد فيه لا يصح القول عنه أنه يرمز - إليها، أو أنه يجسدها في شكل، في دلالة معينة. فهي ليست مبدأ فاعلاً على الطريقة الميتافيزيقية. ليست قوة خلق، والباقي مخلوق لها وبها. لكن هذا التعريف بالسلب لا يقرها كذلك من دلالة الذات الإلهية. قد يعطيها بعض المضاهاة بالماضي إذ يجعل من مسألة تجسدها في حالات وتعبيرات يتنقص الى حد ما من طابعها الاطلاقي. لكن الفرق الشاسع بينها وبين المطلق التجريدي، أو فكرة الإله، أنها ذات وجود ومثل رامن وحسي وفي كل كان. فالقوة التي لا يصح أن توصف إلا بذاتها قابلة في الوقت نفسه أو توصف بكل ما له علاقة بها. ذلك ما تنبه له بعض اليونانيين قبل سقراط. وهو الأمر نفسه الذي فتن نيته. إذ وقع على أكثر المبادئ شمولية وكلية ومحايدة في الوقت نفسه عندما اكتشف مبدأ القوة الذي استبدله بارادة القوة⁽¹⁸⁾. إذ إن لفظة المبدأ قد توحى بالاطلاق الميتافيزيقي، في حين أن القوة هي أكثر تلك (المبادئ) محايدة وكونية.

حتى تتمكن من عقد نمة اتصال مع القوة، وحتى لا تبقى مجرد فكرة في الذهن، فإن نيته واجهها عبر الحسي، وكل ما يضاد الحسي، ليس هو المائت المشخص وحده، بل كل ما يوحي بالمولد ويشير به، كل ما هو سكوتي، متخثر جامد. كل ما يتلبس ارادة القوة ويجعلها الى علاقة - قوة، أي إلى مجرد سلطة. وهذا الزوج: الحسي / اللطوي، علاقة متعارضة كانت في أساس الفكر الانساني،

كما هي في أساس التركيب الاجتماعي . فالسلطوي هو ما كان حياً ثم اختار وجود السيطرة بالنسبة لفكرة أو ممارسة معينة فانقلب إلى نظام عنفي ، فكروي أو عقلي أو اجتماعي . ينحدر من التاريخانية إلى التاريخية ، ليدعي النطق بمرجعية التاريخانية كلها .

إن التبش عن الحي تحت أكوام المفكرات والاجتماعيات هو فن الاركيبولوجيا الذي ابتكره فوكو من أجل الفوز مجدداً بالمتفصل والمفرد والمهمش ، والاستثنائي المضموع تحت القاعدي ، والشاذ تحت النظامي ، والمنحدر النائه تحت الصاعد المهتدي المستقوي .

ومن المهم أن نلاحظ أن كل أساء الفاعل السلبية الواردة هنا ، إنما تأتي كمعارضة ضمنية أو واضحة للحد الايجابي المقابل لها . فالاستثنائي هو كذلك بالنسبة لمرجعية القاعدي . والشاذ بالنسبة لمرجعية النظامي . فلك التسمية لا تستطيع أن تقدم استقلالاً دلاليًا لمسمياتها . كأنما لا وجود للاستثنائي أصلاً بدون دلالة القاعدي . من هنا وبالرغم من طابع السلبية في تسمياتها تلك ، فهي ذات دور ايجابي ، وهي لا تنفصل عن مرجعيتها الايجابية . لذلك كان لهيغل ملء الحق ألا يجد في التناقض بين الايجابي والسلبي تناقضاً نهائياً . لكن هنا مقتل الجدل الهيجلي ، لأنه لا يفرز حركة بين الحدود كما يتصور ، بل حركة تحريديّة ضمن الحد الواحد . فليس ثمة مفارقة حقيقية من (أ) إلى (ب) لإنتاج (ج) ، بل يكاد (أ) هذا الحد الأول ، يظل هو نفسه في كل ما يأتي تالياً عليه . ليس هنا ثمة اختلاف في المتواليّة . إنما الاسم الأول يصير ثانياً وثالثاً وهكذا . ولكنه يظل في الواقع والدور واحداً .

إذ إنّ الكثرة كمفهوم منطقي ، قامت مقابل الواحد . لذلك فالكثرة كمفهوم هي واحد لأنها توحد الأشياء المختلفة واقعياً . إنها نظير الواحد كمفهوم كذلك . والكثرة تكون بين خواص الأشياء التي تنطبق عليها أو بالعدد ، أو بالخواص والعدد معاً لكن كثرة الخواص يمكن كذلك أن يتم تصنيفها ضمن أنواع وأجناس . وبالتالي فإن مفهوم الواحد يمتد ليحكم كل المفاهيم الكيفية أو النوعية والكمية معاً . ذلك هو النسيج العقلاني الذي أسسته المدرسة السقراطية ، وظل المرجعية الأولى لمختلف الأبنية العقلانية . إنه النسيج الذي يتلبس العالم من خارجه ويختصر غناه اللامحدود في هيكله من المتواليات المنطقية التي تدخل تحت بعضها بعضاً بشكل دوائر ، الأصغر تحت الأكبر .

لا شك أن مثل هذا النظام العقلاني الكوني الشامل هو الذي أباح فيها بعد للدينيين والميتافيزيقيين التجريدين افتراض لعبة إلهية مقابل اللعبة الانسانية . وتلك اللعبة الإلهية تتمثل في مثل هذا النظام الذي يفترض وجوداً مستقلاً وسابقاً على الانسان وله . ومن هنا فإن اللعبة الانسانية لا اختيار لها . إنها مفترضة من حيث هي منظومة فعل وانفعال منضبطين سابقاً بحسب قانونها الذاتي ، ومدرجة كحلقة في متواليات النظام الكوني الشامل . وما قد يبدو فعلاً اختيارياً ، أو ما يسمى «حرية» ليس سوى تقاطع نظامين فرعيين أو أكثر بما يعطي إنطباعاً بوجود امكانيات متنوعة ، قائمة على نسق صدفة أو صُدْفٍ ومفترضات عارضة .

فحين ينظر الى هذا العالم من حيث هو متواليات من المنظومات الأصغر والأنظمة الأكبر ، يبدو الفعل المفرد لشخص أو انسان مستقل وكأنه مفترض مسبقاً كفعل للأخر . فهذه القوة الهائلة التي انتظمها النظام فارقت صفتها القويّة السابقة ، وانقلبت إلى شبكة ضرورات وختميات . والعقل

الانساني الذي من مهمته أن يتعرف الى مكانه أو موقعه بالنسبة لهذه الشبكة منها، فيها، إنما يعطي لمعرفته ذات طابع موضوعها، الارغامي. فالنظام العقلاني في حال تطابقه مع نظام كوني مسبق ومفترض، فإنه يقيم أنظمة معرفية تقنن سبل البرهنة والاقناع والتصديق، بحيث تضحي بمضمون الحقيقة في سبيل شكلها. ذلك الشكل يعوض بطابعه الارغامي عن مدلول الحقيقة باعتباره كذلك.

ما نخاله نظاماً عقلانياً شمولياً ليس في مرجعيته الأخيرة سوى نظام أخلاقي، لأنه يفترض الصواب المطلق المرادف للخير المطلق، والمطلوب التصديق بها في وقت واحد. أخلاقوية العقلانية المطلقة هي الإرغام، علاقة علاقات للقوة أصلاً.

ذلك أن النظام الأخلاقي مضطر أن يعرض نفسه دائماً عبر شكل من أشكال البرهنة السائدة في عصر ثقافي معين، بحيث يمكن إعادة العلاقة بين الحق والحقيقي لصالح الإرغام الأصلي الذي يتضمنه ذلك الحق. فلقد يرجع الفضل الى نيتشه وبنيه (المختلف) زرادشت، الذي كشف أن الأفلاطونية قلبت متواليات الأفانيم اليونانية الثلاثة، التي كانت تعطي الأولوية (أي الواحد بالمصطلح المنطقي (أبي) للجمال، ثم تليه الحقيقة، ثم يليها الحق أو الخير. فجعلها أفلاطون معكوسة، قلب عاليها سافلها. فأصبح الحق هو الواحد. وبالتالي جعل الإرغام مرجع المفاهيم كلها. بمعنى أن المنطق ذاته الذي تقوم وظيفته أساساً على توزيع الارغام - تحت غطاء الضرورة - وتدرجها عبر متواليات المفاهيم، غدا عاجزاً عن تبرير إرغامه الخاص إن لم يسنده في النهاية الى الأخلاقية.

هنا تبدو أصالة الثورة النيتشوية التي منحت منها التفكير المعاصر مصادره الأساسية. لقد كان نيتشه يشعر أن مأزق التنوير الأوروبي أنه عجز عن استعادة التنوير اليوناني. لأنه لم يستطع أن يعيد ترتيب العلاقة بين الأقاليم الثلاثة؛ إذ يجعل الجمال هو صاحب الحق بالأولوية بالنسبة للخير والحقيقة. فالصراع ليس بين أفانيم ثلاثة. في الواقع هي بين أفانيمين فقط: الجمال والخير. على أن تكشف مرجعية الجمال في ذاته باعتبارها هي القوة القوية، أي تلك التي لم تنسج لها بعد ثمة علاقة. وأما الخير فهو كذلك أصله من القوة، ولكن أصبح له صفة معينة إذ اتحد في الأساس بالارغام ما أن انقلب الى نظام معرفي ثقافوي (أي اجتماعي أخلاقي). فالقوة ما أن تلحق بها علاقة، كما قلنا في بداية هذا البحث، حتى تتحول الى سلطة. وعندئذ يمكن سحبها على السلوك العلمي والسلوك الأخلاقي معاً.

لكن أزمة نيتشه كانت في الواقع تدور حول سؤاله الهائل: كيف يمكن للعود الأبدي أن يتحرك ضمن فضاء القوة دون أن يعقد معها أية صلة تنقلها من مرحلة ما قبل المنطق الى مرحلة منطق ما.

ذلك ما أدركه فوكو من العناء عند كل من هيدغر ونيتشه، ووصف معاناتها وهما يبحثان عن تلك المرجعية التي ليس وراءها أية مرجعية أخرى. إذ قال فوكو بصدد تجربة المعاناة هذه ابتداء من هولدرن ونيتشه وهيدغر، أنه ليس ثمة من عود إلا بتراجع-لانهائي لفكرة الأصل. لكن هذا التراجع ليس تاريخياً، بل تاريخياً وينفتح باستمرار على مستقبل غير زمني. لأنه يصطلح على فكرة الأصل أن تعني للمفكر المباشر العود الأبدي، أن يدركها على أنها هي تلك المرجعية التي لم يفهمها

بعد، وعليه أن يفهمها. والفهم هذا هو فعل مستقبل دائم⁽¹⁹⁾.

«يصير الأصل هو كل ما على الفكر أن يفكر به.. إنه الموعود دائماً عبر منسافة بقدر ما هي قريبة، فإنها لا تنجز أبداً». إلى أن يقول ما يجهد الصيغة التيشوية حول العود الأبدي: «فالأصل هو دائماً في سياق ما سوف يجيء ثانية.. عودة ما كان ابتداءً مسبقاً، مقارنة من ذلك الضوء الذي كان أنار في كل زمان»⁽²⁰⁾. ولقد قال فوكو نفسه عن هؤلاء المفكرين من هولدرن ونيتشه وهيدغر إنهم «عانوا» من ذلك التمزق. الدائم الذي يقدم الأصل بقدر ما يمضي في التراجع⁽²¹⁾. وهنا يعكس المنهج الأركيولوجي عند فوكو عمق الفكر الهيدغري. ذلك الذي وضع فكرة نسيان الكينونة أساساً لمهمة الانسان التي لا جوهر مفارق لها. إذ تثبت وتنمو هذه الهوية بقدر ما تعمق معاناة الانسان لفاجعة النسيان للكينونة. فالانسان يحكم عليه بتلك المعاناة، أن يظل معنأ في الشعور بكونه ضالاً في الغاية، لكنه يمكنه أن يحس الفقدان على الأقل. ومن هنا فإن تناهي الانسان هو مصدر قوته، لأنه يدفعه دائماً لطلب الكينونة. وهو ما كان عبر عنه نيتشه كذلك عبر رموز لعبة النرد: فإن زرادشت ملزم أن يتابع تلك اللعبة، أن يظل يرمي بالنرد، أي بالصدفة، أن يستمر في لعبة الصدف حتى يفوز بالرقم الصحيح، أي بالضرورة. وحين يصيب نرده الفضيورة، إنما يصيبها اذن عن طريق ممارسة الصدفة ولعبتها العشية. لكن هذه الضرورة لا تعني الاتحاد بفكرة للمصير فائقة وعزلة، بقدر ما هي مأسوية عتيفة. انها إمساك بالمصير الذي يوجد بين المستقبل وخط العود الأبدي. إنه اتحاد بالقوة العقلانية الضرورية المطلقة، التي هي اللاعقلانية التحكم بالصدفة نفسها لتولد في لعبته المجنونة عقلانية الضرورة المطلقة، التي هي اللاعقلانية ذاتها، بمقارنتها مع كل المذهبيات العقلانية، وفي قمتها الأخلاقية المسيحية، أو ذلك الانحراف الفقير للمشروع الثقافي الغربي⁽²²⁾.

كما قال زرادشت: «فإني أعظم من شأن كل ما هو صدفة. لا أقبل على الصدفة إلا عندما تبلغ نضجها الكلي». فكم يضل الفكر بين احتمالات عن الحقيقة، بينما هي مجرد صدف للعقل في موالاة مظاهر من الواقع يخضع لها. فالقوى المتجسدة هي رميات النرد في ساح التاريخ التي تتلبس أبواب الضرورة لتبعد الوعي عن طلب الضرورة الحقيقية، التي تتحدد بالضرورة عندما يصبح الانسان والقوة جوهرأ واحداً للكينونة. وكما يشرح دولوز ببراعة فائقة جدلية لاعب النرد، بطل نيتشه الأكبر، فإن «النرد المقذوف يؤلف العدد الذي يعيد رمية النرد الى الرامي. وإذ يعيد العدد الرمية فإنه يعيد وضع الصدفة على النار، ويتعهد النار التي تطبخ الصدفة. لأن العدد هو الكينونة والواحد والضرورة. ولكنه الواحد الذي يثبت ذاته بالمتعدد بوصفه كذلك، والكينونة التي تثبت ذاتها بالضرورة بوصفها كذلك، والقدر الذي يثبت ذاته بالصدفة كذلك. فالعدد مائل في الصدفة مشول الكينونة والقانون في الضرورة»⁽²³⁾. ولهذا كان زرادشت نبي العود الأبدي الأمثل عند نيتشه، لأنه يستطيع أن يستل من سديم الصدف تلك النجمة الذهنية التي هي الضرورة، التي هي حكم القوة المطلقة بكونها هي المصير السري الصامت للانسان المتفوق، عندما يتصر في لعبة النرد، يعاقر كل الصدف ليفوز بالصدفة النادرة الأعلى، التي هي الضرورة. ليست الضرورة إلا تلك القوة التي تعيد رمية النرد إلى الرامي. إنها اللعبة التي تبعثر ديونيزوس في المتعدد، في معاقرة كل الافراح والملاذات الطارئة، من أجل أن تعيده الى الواحد، الى القدرة الفعلية على رد اللعبة الى لاعبيها بدلا من بعثتها في كل الصدف الممكنة، في مستنقع الأجزاء والتفاصيل والتكرار. يقول

زرادشت عندما يمسك بالصدفة المولدة للضرورة، يقول فرحاً راقصاً: «اليوم علمت بالصدقة ما معنى زرادشت، أنه يعني نجمة من ذهب. وهذه الصدقة تحلب لي!». لقد اكتشف زرادشت نفسه، رد اللعبة إلى لاعبها الأصلي.

يتكوّن موقع فوكو التاريخي ليس في تكرار نيته، واستعادته من عصر ما قبل الصناعي، إلى ذروة عصر ما بعد الصناعي، ولكن في إعادة تأهيل هذا المفكر الشيطاني. يسترجع نيته هادئاً، يتكلم لغة القوة بعد أن انهارت جميع هياكل السلطة التي كانت متحكمة بعصره. فبعد قرن كامل فضحت العلوم الانسانية والتحولت الاجتماعية الكبرى بنى المؤسسات كلها التي أنشأت المشروع الثقافي الغربي. وهي تلك المؤسسات التي ناضلها نيته، وتصدى لها بعنف أذهل عقول جيله. لكن الأسرار اليوم قد انهارت كلها. وكل القديسات السابقة تعرت، صارت تاريخية، وصار لها تاريخ. لم تعد وليدة القوى الأخرى. لذلك عندما أراد فوكو أن يسترجع نيته، كان استرجاعه له هادئاً، بمعنى أنه لم يأت به نائراً هداماً خيفاً. فالإله الراقص الذي دعا إليه زرادشت حاول فوكو أن يحققه حيناً يفصل القوة عن السلطة. فيعيد للقوة إيجابيتها، براءتها. يستعيد ممارستها في غمط حياة انسانية ممكنة. وعند ذلك لا تكون علاقة القوة بالسلطة، بل تكون علاقتها بالمعرفة وحدها.

إن بقاء السلطة وتكريسها كوسيط بين القوة والمعرفة، بينها وبين المجتمع، بينه وبين التاريخ، هو الذي أساء الى مشروع الغرب الثقافي، فجعله يفرق في صراع الوثوقية والعدمية، لا تجتهد الثورة الحقيقية طريقاً لها الا برفع شعارات الضمير المزق والانتقام المجنون والألم السلبي المحض. ولقد استحوذت غريزة الانتقام على البشرية، في مر العصور، إلى درجة أن الميتافيزيقا كلها وعلم النفس والتاريخ، وعلم الأخلاق خاصة، اتسم بسمتها. فمذ فكر الانسان أدخل في الأشياء جرثومة الانتقام⁽²⁴⁾. كما يقول نيته مبشراً بضرورة الانقلاب الأشمل في موقف الانسان من نفسه ومن المعرفة والعالم وما وراءه. لكن فوكو بعد فرويد وماركس وسارتر، بعد سقوط جميع الأتقنة التي دعا الى تحليلها وتجزئتها زرادشت، وضع الأركيولوجيا ليس كدليل معرفة، بل كمذهب حياة، تحلل خاصة في كتبه الأخيرة، التي تحدثت عن ارادة القوة، بل ارادة المعرفة، بوصفها تاريخانية مقموعة للذهب الفرج، الذي عاشه ذات مرة اليونان، ويمكن لانسان العصر أن يستعيده، فيما لو استطاع حقاً أن يعيد صلةً بينبوع القوة دون توسط أية سلطة⁽²⁵⁾.

أخذ فوكو على عاتقه أن يشرح كيف سقطت القوة من تاريخانيتها لتتحول إلى سلطة مركزية تنفرد سلطات وشبكات من الرقابات الداخلية والضمينية عبر تاريخ الثقافة والحضارة معاً. فصارت للسلطة تقنيات أخذ منها فوكو عينات أساسية. فقال عن أعماله السابقة: «إن خط توجهه قام على تحليل العلاقات بين تجارب من مثل الجنون، الموت، الجريمة، أو الجنس، وتختلف تقنيات السلطة. كان عملي إذن ينصب حول مشكلة الفردية - أو، كما يجب أن أقول، حول الهوية في علاقتها مع مشكلة (السلطة المفردة) «Pouvoir individualisant»⁽²⁶⁾. قاصداً من ذلك أن التجربة الغربية سارت دائماً نحو مركز السلطة. سواء كانت دينية أو سياسية وحتى ثقافية. لكن الممارسة وزعت السلطة وجعلتها تنفرد وتظهر عبر الأفراد أنفسهم. بحيث إن تطورت تقنيات السلطة قد تحولت نحو الأفراد وعملت على توجيههم دائماً. فإذا كانت الدولة هي الشكل السياسي للسلطة المتمركزة والمركزة، فلننسم رعاية السلطة المفردة «Pouvoir Individualisateur».

يُجد فوكو في نظريته الاجمالية الى تاريخ السلطة أن هذين النموذجين للممارسة: الدولانية والرعائية، إنما عكستا مشروعين ثقافيين مختلفين. إذ بينما كان المجتمع اليوناني ينظر الى راعي المجتمع باعتباره مشرعاً للقوانين حسب نموذج ديموستينوس وصولون، فإن المجتمع الشرقي، وخاصة اليهودي، وحد بين نموذج الآله والراعي. فجعل الراعي يراقب ويسهر ويشرف على سلوك كل نعمة في قطيعه. بينما المشرع يصدر القوانين، وبغضى هو لتبقي القوانين الموجهة للمجتمع ككل. في حين أن الراعي يتدخل في حياة كل شاة في القطيع، يجمعها ويفرقها ويقودها الى الكلا، يطعمها ويسقيها. يصفر لها لتقبل وتدبر. لتتفرق أو تتجمع. والراعي كما يلاحظ فوكو «يفرض سلطانه على قطع وليس على أرض» ولهذا الخاصية تطبيقات خطيرة جداً. ذلك أن فكرة الوطن التي يبرزها رمز (المدينة) عند اليونان، كمجتمع انساني مستقر على أرض، ساعدت فيما بعد على انشاء الدولة كسلطة سياسية قانونية. في حين أن السلطة الرعائية، سلطة الألوهية الرعوية، والملك العبراني القديم، إنما تقوم على وعد شعبه باعطائه الأرض. اليوناني يعيش في مدينة وقيم مجتمعاً على أرض. وأهنته تسكن قرية منه في أعالي الجبل (الألب). عندما يصفر الراعي لقطيعه يجمع أو يتفرق. أي «أن القطيع إنما يوجد بفضل الحضور الراهن والفعل المباشر للراعي. في حين أن المشرع اليوناني الصالح، مثل صولون، قد نظم الصراعات، وخلف وراءه مدينة قوية محكومة بقانون قادر على البقاء بدون مشرعه صولون»⁽²⁷⁾. لذلك لا يعثر فوكو على رمز الراعي لا عند ايزوقراط أو ديموستينوس، ولا حتى عند أرسطو: «في حين أن ايزوقراط ألح على واجبات المشرع بحيث يكون مخلصاً بارعاً عليه الاهتمام بالناشئة من الشباب. ولكن دون أدنى تلميح ذي طابع رعائي»⁽²⁸⁾.

ربما مع أفلاطون كادت أن تتحدد دلالة الراعي بدلالة السياسي. وهنا يبرز ذلك فوكو بتأثير الفكر الشرقي على المدرسة السقراطية. وهو الرأي نفسه الذي جعل نيتشه من قبل يرى في هذه المدرسة سيادة لنموذج أبولون ضد فنته ديونيزيوس.

لا شك أن العقلانية الأفلاطونية قادت الى المرحلة الدينية من يهودية ومسيحية. ولذلك تسود في المسيحية الأولى الرعائية، وكنظام اجتماعي ودولي في آن واحد. فالراعي المسيحي ليس عليه أن يهتم ويراقب كل فرد في قطيعه فحسب، بل كل مسلك لكل فرد، لكل فعل يحتل الخير أو الشر، الصواب والخطأ. فالمسؤولية مشتركة ومتوحدة بين الراعي وكل شاة في قطيعه. حتى إنه يتبادل خبرها وشرها. ويكون مسؤولاً عن خطيئتها يوم الدين، كمسؤوليتها (أي الشاة) هي عن فعلتها تماماً.

مثل هذه المسؤولية التي تتعدى المشاركة بين الراعي ورعيته، تترجم في الممارسة الى علاقة الخضوع الكامل ذات الأصل العبراني، والتي طورتها المسيحية فيما بعد الى علاقة ارتباط كامل بين الفرد وراعيه.

هنا كان الاختلاف بين مع الفهم اليوناني كما لاحظ فوكو ونيتشه من قبله: «فإذا كان اليوناني يخفض أو يطيع فإنه يفعل ذلك امتثالاً منه للقانون، لارادة المدينة. وإذا ما عرض له أن يتبع ارادة شخص ما على الخصوص (كالطبيب، أو الخطيب، والمربي) فذلك لأن هذا الشخص قد اقتنع عقلياً بعمل ما يُطلب منه. بحيث إنه لا بد أن يؤدي به امتثاله ذاك الى هدف معين تماماً، سواء كان (أي الهدف) حصوله على الشفاء، أو اكتسابه لمزية، أو تحقيقه لخيار أمثل». في حين أن

المسيحية تطلب الطاعة الشخصية من أفرادها. كأما الخضوع هو الهدف في حد ذاته. بينما تكون طاعة اليوناني لتوجيه وليس لأمر، وهذه الطاعة وسيلة لهدف عقلاي يقتنع به. «فالنجاح عليهن الخضوع لسيدهن دائماً وبصورة مستمرة»⁽²⁹⁾.

لكن الرعاية المسيحية تتطلب شكلاً من أشكال المعرفة. لا تتوقف عند معرفة أحوال القطيع بجملة فقط. بل تتفرد المعرفة لتلبي بأحوال كل نعجة فيه على حدة. هذه الفردنة تتطلب من الراعي والاحاطة بالاحتياجات المادية لكل فرد في قطيعه للاطلاع عليها في حال الضرورة. عليه أن يعلم بما يجري، ما يفعله كل أحد (. . .) عليه أن يعرف ما ينتاب نفس كل واحد منها، أن يعلم بخطاياها السرية، وتقدمها على تهج القداية»⁽³⁰⁾.

ومن هنا فلقد تبنت المسيحية أداتين لممارسة هذه الرقابة الفردية، عرفتهما مذاهب فكرية يونانية سابقة كالفيثاغورية والرواقية والأبيقورية، وهما فحص الوجدان وقيادته. لكن المسيحية جعلت هاتين المهمتين أو الوصلتين نؤكدان تبعية مطلقة للفرد لراعيه أو كاهنه، بحيث لا يمكنه أن يعتمد على ذاته في أية ممارسة. إذ تصبح الممارسة الفردية مخاطرة غير محمودة العواقب. ولذلك على الفرد أن يدع نفسه مقدماً من قبل المسؤول عنه في كل حركة أو ساكنة. وبينما كان فحص الوجدان وسيلة لزيادة معرفة النفس وتنقيتها عند اليونان فقد حولتها المسيحية، كما يرى فوكو، إلى أداة لافتح وانكشاف المقدود تجاه قائده. كل هذه التقنيات في ممارسة السلطة تهدف الى غاية هي الأهم حسب فوكو. وهي أنها تريد أن تعلم الفرد اماتة نفسه برفضه لذاته في هذا العالم، ورفض العالم تجاه ذاته. هكذا تصبح الرعاية رديفاً للموت مرة أخرى. والمرة الأولى كانت لدى المدينة اليونانية عندما تطلب من أفرادها التضحية بذواتهم لصيانة القانون أو الدفاع ضد الأعداء. لقد قبل سقراط أن يتجرع السم امتثالاً لقانون أثينا بالرغم من خطئه. لكن إماتة النفس في المسلك المسيحي تصبح غاية في ذاتها. لأنها تعبر عن الهوية المسيحية نفسها.

أما الدولة الحديثة في المشروع الثقافي الغربي فهي التي جمعت بين سياسة المدينة اليونانية والسلوك المسيحي. فأنجبت هذه المجتمعات الحديثة والمعاصرة من هذا الخلط المخيف. فكانت مجتمعات شيطانية كما وصفها فوكو.

ذلك أن تقدم المعرفة الى هذا النتاج العلمي والثقافي الهائل صاحبه كذلك تطور وتنوع لا حدود له في ممارسة تقنيات للسلطة شملت المجموع والفرد معاً. وأما عمل فوكو اعتباراً من كتابه الأول فقد كان ينحصر في درس أو وصف تلك العلاقات الخفية الملتبسة بين نحو سلطان للمعرفة وتقنيات رهية للسلطة. وقد كان هم فوكو، وهو ما جعل انتاجه متميزاً، هو البحث عن فردنة السلطة. في الوقت الذي انصبت دائماً أبحاث السلطة على المجتمعات والدول، حتى النظريات التحليلية والثورية ذات الطابع الشمولي جعلت مسألة تحرر الفرد مرتبطة دائماً بتحرر الجماعة. أما فوكو فهو يريد أن يكرس هذه القاعدة، أو على الأقل أن يضعها باستمرار موضع فحص وتدقيق. ولذلك جاء تهج الأركيولوجيا يفتح لنفسه طريقاً خاصاً تماماً. لأنه كان من شأنه دائماً لا التوحيد بين الخاص والعام، بقدر ما هو اقتناص للفردية باعتباره نسقاً معبراً عن نفسه أولاً.

لا شك أن فوكو لا يعادي القوة في حد ذاتها، وإلا لافتقد بذلك النفحة النيتشوية التي ميزت موقفه الفيلسفي، إذ جعلته يصعد فوق الموقف الاجتماعي المعارض مجرد معارضة لمظاهر السلطة

السياسية أو الاقتصادية. فإن اكتشاف تكنولوجيا السلطة بعيداً عن المؤسسات الناطقة باسمها مباشرة، إنما يهدف في نهاية المطاف التجربة الفردانية عند فوكو إلى تنزيه القوة عن أن تتحد بالسلطة، عن كون السلطة تمثل قووية القوة إن صح التعبير. إذ كان فوكو قد أخذ على عاتقه تفسير الدرس النيتشوي وتفصيله، ومتابعة تطبيقاته في مؤسسات العقاب غير المباشر والمباشر التي تمر عن البنية الأعمق للنظام السلطوي للمجتمع ككل، كالسجون والمصححات النفسية. هنا في مثل هذه المؤسسات تبدو بنية السلطة فيما تمنع وتحجز، لا فيما تطلق وتسمح به. المنع والحجز والحجز، يتناول جسد الانسان أو عقله، أو كلاهما معاً.

إن كلاً من مؤسستي العقاب والحجز (السجن، المصح) إنما تكشفان في تاريخهما الخاص إحدى التقنيات البارزة للكيفية التي يمارس فيها المجتمع سلطته. وإذا كان قد اقترن ظهورهما بصعود البورجوازية، فهما إلى جانب تاريخ الجنسانية الحديث إنما تعبران عن هذا التحول العميق في وسائل مراقبة الانسان ونواذعه ورغباته الفردية. فإن انتقال الجنس خاصة من كونه معاناة بيولوجية خالصة إلى موضوع للدرس والتحليل والرقابة، إنما جعله ساحة خاصة تنعكس عليها استراتيجية السلطة الاجتماعية الصاعدة. «نحن نعرف الجنسانية منذ القرن الثامن عشر، والجنس منذ القرن التاسع عشر. وأما قبل ذلك فقد كان لدينا اللحم (الشهوة)»⁽³¹⁾. هكذا صار لدينا شيء آخر اسمه السلطة الحيوية Bio-pouvoir⁽³²⁾. فهذا المصطلح الذي يجمع بين حديّ الحيوية والسلطة، يعبر فيه فوكو عن الطريقة التي تم فيها استيلاء النظام الاجتماعي ليس على عقل الانسان فقط، بل على جسده كذلك. فإذا كان تاريخ العلوم المادية يكشف عن نشوء وتكوين التاريخ الموضوعي لاستراتيجية ظهور العالم عبر خطاب الموضوعية العلمية، فإن تاريخاً آخر كان يتكوّن بالمقابل لنشوء وتكوين الذاتية. ذلك أن السيطرة على الموضوع، اقترنت كذلك بالسيطرة على الذات. ونهج الأركيولوجيا يهدف إلى الحفر على جذور السيطرتين كيف اجتماعتا وترجمت الواحدة منها الأخرى وبالعكس. لكن أركيولوجيا المعرفة اهتمت خاصة باستراتيجية الرقابة الذاتية، أو بالأحرى تاريخ تكوين وتنشئة الانسان المعاصر.

غير أنه من المهم جداً أن ننبه هنا، لكي نكتشف أصالة الموقف الفلسفي للأركيولوجيا المعرفية عند فوكو، أن نشير إلى أن هذا النهج لا يتخدد نفسه بالنظر إلى حركة التحرر الجنسية المعاصرة كتعبير عن رفض سلطان الطبقة السائدة، بل يرى فيها حلقة جديدة من تاريخ هذه السلطة الحيوية، أي ذلك الزوج الذي يجمع، يربط بين السلطة والنزوع الحيوي، ويخضع الثاني لحساب الأول. فالقمع ومقاومة القمع إنما يدخلان في إطار الخطاب السلطوي ذاته السائد. ضمن هذا النطاق فإنه من الممكن إعادة النظر كذلك في تاريخ العيادة النفسية ذاتها وما حولها من مختلف النظريات، وعلى رأسها بالطبع الفرويدية، التي لا يمكن استثنائها هي خاصة، من كونها تمثل أفضل تمثيل، أبرز فعالية لاستراتيجية القمع التي يمارسها الجنس «العلموي» ضد الجنسانية (بالحرف الكبير).

لقد نذر فوكو مهمته إذن لتفسير التقنيات التفصيلية التي جعلت التاريخ الغربي الحديث يصنع من ذاته تاريخاً للسلطة ضد القوة. وهي تلك المهمة التي دعا إلى عناوينها الأساسية نيتشه. وتصدى لها تحت مصطلح الأخلاقوية المسيحية. تكللت أعمال فوكو الأخيرة بإعادة تحليل أركيولوجيا الجنس من أجل وضع استراتيجية أخرى

لازدهار القوة غير المسلطنة، لانبثاق ذاتية سليمة، تبتغ ثمارها عبر ازدهار فردنة متطابقة مع ذاتها دون أي وسيط أخلاقي.

كان فوكو يستشرف آفاق الثورة الانسانية الحقيقية القادمة، إذ يجد أن المشروع الثقافي الغربي شارف في تطوره الحافل المنعطف الأخطر. فهو وحّد بين القوة والسلطة اعتقاداً منه أنه يستطيع أن يشق طريق السعادة أمام إنسانه. لكن السلطة انتصت القوة واستخدمت رموزها البطولية لصالح أنظمة المعرفة الموجهة للتراتبية الاجتماعية السائدة. فكان أن وصل المشروع الثقافي الغربي الى واقعه الراهن: مجتمع الرفاهية غير السعيد، والفردانية (الحرّة) المجردة من جسد الفرد.

ولكن هل نلقى القوة دونما سلطة؟

ذلك هو السؤال الذي لم يطرحه فوكو على نهجه الأركيولوجي، عندما حلل استراتيجيات بنية الاستيمية وتابع تكويناتها المختلفة بين تاريخ العلم من ناحية وتاريخ الفرد من ناحية ثانية، كان يحلل صيغ الممارسة ليستبين له كل نسق يجمع بين السلطة والحياة، بين تطور الموضوع وانعكاسه السري على تاريخانية الفرد. ذلك أن نهج التحليل الأركيولوجي التزم الوصف أو القاء الضوء، وجانب التفسير. حاذر أن يقع ما أمكنه في شرك التعليل الشمولي خوفاً من الأدلة.

منذ القديم عندما اشتهرت المذاهب اللدوية عند اليونان والرومان، كان ثمة تحذير من كون أن فلسفة للفرد لا يمكنها أن تكون فلسفة للمجتمع. ولقد استطاع نيتشه أن يكشف كنه هذه الاخلاقية الشمولية التي تلف بمجل المشروع الثقافي الغربي. لكنه لم يستطيع أن يتجاوز مرحلة التبشير بالعود الأبدى، تلك الشعرية الأقرب إلى الأسطورية، لولا أن فوكو، وربما من قبله بقليل حاول دولوز، أن يجد الحامل العقلاني لهذه الفكرة الشائقة.

إلا أن مذهباً للقوة القويّة يظل مستعصياً على التصور الاكتفيض فكري لما هو متحقق كل يوم على أرض الواقع، ثمة إستمية محكومة دائماً ببنيتها الشكلانية. أي أنه ليس من طريقة لفصم ازدواجية المعرفي - السلطوي المكونة لها. وما تجربة المذاهب اللدوية الا تعبير واضح عن سقوط منطق القوة القويّة في منطق طلب المتعة وادعائها ومذهبتها بشكل سطحي. وهي تلك التجارب التي مهدت لقيام تيار العدمية الحديثة باعتباره خط الرفض الدائم لطروحات المشروع الثقافي الغربي وتحققاته التاريخية، حتى أصبحت هذه العدمية نفسها، تحت مختلف الصيغ الفلسفية والفنية والسياسية والسلوكية التي اتخذتها، مُستوعبة داخل الخطاب الثقافي الغربي نفسه، كعامل بحريض وتغذية وتفرغ لاحتقانات متوالية، تحدم في النهاية استمرارية القوة المولدة لسلطان الاستيمية من عصر الى آخر.

لكن المسألة تتخذ منحى آخر تماماً لا تعيد قراءة الإستيميات حسب عناوينها الفكرية، أي عبر تاريخ الأفكار والمعتقدات، بل عندما نوجه تحليلنا الى الممارسات الفردية بين الجماعات. هناك تتداخل حقاً علاقات القوي - المعرفي، بحيث ينمو اقتصاد كامل للسلطويات المشوثة في نماذج السلوك سواء منها المُقَدِّد والمُعَرِّف به، أو الطافر والمأمشي وغير المسمى. وذلك ما بنى عليه فوكو قلعة الفلسفة. إذ لم يكن ينصب نفسه داعية لعدمية جديدة، بقدر ما كان ينوي إعادة فحص لنماذج من الممارسة الفردية تكشف في حد ذاتها تلك الجدلية الغامضة السرية التي تشبك دلالات معرفية بمصادر قوية من ناحية، وتحققات سلطوية من ناحية أخرى.

يصرح فوكو: «إنه لا يتنوي أن يضع تاريخاً للمفاهيم المتوالية حول الرغبة أو الليبدو، ولكنه

يريد تحليل الممارسات التي حملت الأفراد على التنبه إلى أنفسهم، وتفكيك رموز ذواتهم ووعيها، والنظر إليها كموضوعات للربغة بحيث يمارسون فيها بينهم وبين أنفسهم ثمة علاقة تكشف في الربغة عن حقيقة كينونتهم إن كانت طبيعية أو ساقطة⁽³³⁾.

إذا أعاد فوكو اختيار الربغة مسرحاً للكشف عن الحقيقة الكينونية للفرد، فإنه لا يفعل ذلك حسب النهج البسكنالي المهود، وخاصة حسب المدرسة الفرويدية، ومثلها المعاصر لفوكو لاكان ونياره الصاخب خلال الستينيات بخاصة.

هذا الحقل الرغابي (من الربغة) ليس له مكان ترابي، ليس تحت الشعور، أو أنه اللاشعور. فكل الأدبيات الفرويدية ومشتقاتها لا حاجة لها أمام إعادة التحليل بين الخطابات اللغوية والفكرية للممارسات الجنسية، التي يتداولها الناس عبر شبكة العلاقات السلطوية فيما بينهم، وبين حقيقة تأويلها الأركيولوجي أو التكويني. بحيث يمكن في النهاية كتابة (تاريخ لانسان للربغة) كما سباه فوكو. فالتعقيب أو التوثيق يبين هذا التاريخ، لأنه يقدم مادته وتأويله في آن واحد.

نعود الى مطلع هذا البحث عندما قلنا إن السؤال الجديد الذي ينبغي أن يطرح إزاء السلطة، يجب أن يتجاوز الموقف الماهوي (ما هي) الى السؤال التوثيقي: كيف هي.

صحيح أن انجازات فوكو الكتابية الرائعة قدمت نماذج أساسية عن هذه الممارسة الانقلابية لسؤال الأسئلة كلها في صلب الأركيولوجيا. لكنه كان أكثر خفراً وتواضعاً بحيث لم يقترح جواباً أو مشروع جواب نهائي.

حسبه أن يستعيد دور زرادشت ثانية في ذروة المعاصرة الراهنة، بأسلوب المحقق التأويلي، بحمل الفانوس لينير ظلام النهار مجدداً، منذراً مرة أخرى بذلك الخلل المتأدي الذي تصنعه المعاصرة الغربية، ما بين إرادة القوة وإرادة المعرفة، حين تفتقد القدرة على المطابقة بينها إلا عبر ذلك الوسيط الدخيل: السلطة.

الفصل الثاني

لوغوس / ايروس

بين القوة وإرادة القوة مسافة فلسفية حقيقية ينبغي الانتباه اليها منذ البدء عند تناول مسألة القوة وما يمكن أن تعنيه فعلاً أمام مسألة جذرية جديدة. لا شك أن نيتشه كان أول المفكرين الذين واجهوا هذه المسألة. ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يقيم للكرة مملكتها الخاصة المستقلة إلا عبر ربطها بمفهوم آخر هو الإرادة. فالعبرة: إرادة القوة تختلف عن الاسم القائم بذاته: القوة. هناك انتقال بين العبارة والاسم. وهذا الانتقال ليس مجرد حركة لسانية، بل هي تغيير في التكوين. وقد نتج التغيير ليس من الربط بين اسمين أو مفهومين: إرادة - قوة، بل إن الربط أثار في كلا الاسمين، أخرجهما عن ملفوظيهما إلى دلالة أخرى تتجاوزهما معاً، وإن بقيت على صلة اجرائية مباشرة بهما.

بنى نيتشه فلسفته، بل ثورته الفلسفية الكبرى، على محور إرادة القوة. تناولها عبر مقاربات شتى صعدت من الفن إلى أعلى مستويات التجريد والميتافيزيقا، مارة بالأخلاق والطبيعة والمجتمع والتاريخ. كان الفكر النيتشوي يتقصى تحت كل مظهر ما يتم بإشارة ما عن ذلك الوحش الهائل الذي اسمه إرادة القوة، المختبئ بطريقة ما وراء كل ما يظهر وما ليس له إمكانية متحققة على الظهور. كان كمادة كل فيلسوف يمتلك حس المطلق، باحثاً عن مطلقه الخاص، المتجسم عبر إرادة القوة. يبحث عنه ليكشفه. ويكتشفه ليضرب به كل ما عداه. إنه المطلق الذي تذهب منه لتعود إليه. ولقد أعاد هيدغر خاصة قراءات متتابعة، لنيتشه طيلة عمره الفلسفي المديد. وكان كل مرة يتأكد له أن الفكر النيتشوي إنما يقوم على قائمتين لا ثالثة لهما، وهما إرادة القوة، والعود الأبدي⁽¹⁾.

واليوم ونحن نشهد بحث فكرة القوة تحت معاطف الكثير من مذاهب الفلسفة المعاصرة، بمقاربات مختلفة، وحتى بتسميات وتوريات غير مباشرة، فإنه لا يمكن فهم النقلة الكبرى التي تمعنا هنا بين مفهوم إرادة القوة، والقوة فحسب، إلا بإعادة هذه القراءة للموقف النيتشوي، حتى عبر من قرأه وأعاد تفسيره، من هيدغر إلى فوكو إلى دولوز. لكن هذه القراءات تريد أن تفضي بنا إلى إعادة تأسيس مفهوم القوة بالنسبة لذاتها. وهو ما دعونه القوة القويوة. ذلك أننا، كما رأينا وسنرى، فإن ثمة جهداً متواصلاً في مراحل الفكر الفلسفي والحضاري، ومطمحاً متعاضياً نحو استيعاب ما يؤسس الكينونة، أي تلك القوة التي تجعل شيئاً موجوداً بذل أن يكون معدماً، أو لا يكون أبداً، وأن يكون وجوده ذاك يحتمل تلك الامكانيات والخصائص ولا يحتمل سواها.

ثمة مطمح متداد يتصاعد دائماً عبر موجات الفكر الكبرى نحو استيعاب الموقف أكثر فأكثر من

القوة، بحيث تمكن مواجهتها في ذاتها. وهو ذلك المصطلح الذي عبرت عنه الفلسفة في تعريفها لجهدا الخاص بأنه بحث أو تساؤل دائم حول الماهية، أو الجوهر.

لقد ألبست القوة مفاهيم فلسفية كثيرة عبر تاريخ المذاهب والأفكار المطلقة. لكن نيتشه حاول أن يدعوها لأول مرة باسمها المباشر. هجر دفعة واحدة مختلف كنوز القاموس الاصطلاحي للفلسفة. وتكلم لغة فوق المصطلح، عبر المصطلح. لكنه لم يردأ أبداً المصطلح ذاته. وكانت كتابته نصاً حليماً متواصلاً حتى اعتبر أقرب الى النص الأدبي والشعري المرسل⁽²⁾.

ساعده ذلك التحلل من المصطلح، على التحرر مما يحمله المصطلح عادة من تاريخ، من قطار ذاكرة محملة بأثقال الاصطلاحات وأشباحها وأصدائها وميراثها تحت آلاف الأقلام وعبر آلاف الأدمغة، وخلال ملايين الصفحات من المكتوب الفلسفي وشبيهه.

لذلك عاد نيتشه الى اللسان، صعد من اللغونات، ليتحد مجدداً باللسان وهو صامت وقابع ملاء الفم، يستلهم سكوت الخنجر الصاعد من أعماق القلب والصدر. تكلم اللغة الحرة. دخل الفلسفة من باب الكتابة أولاً في الموسيقى ثم الفن. وتتابعت مشاريعه المخططة، أو المنفذة وهي الأقل بالنسبة للأولى. كتب اللغة الحرة ليحاول إعادة اكتشاف ما فوق المصطلح، ويواجه ارادة القوة. يواجه القوة عبر ارادتها: أو أنه يواجهها معاً كما يراها ويفترضها خياله الابداعي.

مرة أخرى لا بد لنا من أن ننبه هنا إلى أن عبارة ارادة القوة ستظل مختلفة عن اسم القوة وحدها. ولنشرح ذلك: فلقد استفزت نيتشه فكرة الحياة ذاتها، فرأى أنها لا يمكن أن تروى أو تلاحظ إلا عبر الحي. والحي هو حياة تتحقق. ثمة فعل استمرار، ينشأ عن حركة تكوين. تلك الحركة إذا ما أنست سُميت ارادة. وبالتالي فإن ارادة الحياة ليست هي الا الحياة ذاتها. فالحياة المتحققة - وهي لا يمكن إلا أن تكون كذلك - إنما هي التي تمثل كينونتها باعتبارها ارادة على الحياة وفي الحياة. لكن نيتشه يظل، مع ذلك، مختلفاً في فهمه وطرحه لارادة القوة. لأن الحياة قد تصح كأكبر دليل وتحميد على إرادة القوة، إلا أنها ليست متطابقة معها. وإلا لما كانت ثمة حاجة الى اعطائها ذلك المصطلح الخاص. وكان بالمستطاع تسميتها مباشرة ب ارادة الحياة، كما فعل شوبنهاور⁽³⁾. لكن ارادة القوة تريد أن تبلغ مرحلة عيد الوجود، على العكس تماماً من ارادة الحياة لدى شوبنهاور، التي كانت تهدف الى بلوغ دمار الوجود، نحره والانتحار فيه وبه.

والحقيقة فإن هيدغر هو الذي يدلنا على الطريق الذي يوصلنا الى فهم الفكر النيتشوي الذي ظلم كثيراً واعتُدي عليه أشد الاعتداء من قبل متفلسفين وسياسيين من الغرب والشرق معاً. فهو، أي هيدغر، يسير الى الفكرة الرئيسية، إلى المذهب النيتشوي في ارادة القوة، من طريق اشكالية الكينونة. يتخطى بذلك دلالة القوة والحياة معاً. ويرى اليهما عبر مركزية الكينونة. وإذ يطرح سؤاله الدائم حول الكينونة، ما هي، فإنه يرى اليها عبر الكائن، أنها أو أنه هو ارادة القوة. وإن الكينونة هي العود الأبدي. ذلك أن العود الأبدي ليس هو التكرار كما فهمه المسطحون. بل هو ما يذكر بالكينونة، ما يعيد تثبيت حضورها. هو هذا الكائن الذي بلغ عمق المشروعية في مسألة الكينونة، حتى أمكنه أن يكشف لها ثمة حضوراً أو هيمنة، قابلاً للإشارة اليه كلما تأسس السؤال⁽⁴⁾.

الكائن، هو الذي يكون. أي بصير: «ألا فكل شيء عائد، ذلك ما ينتج أعلى مقارنة بين عالم الصيرورة وعالم الكينونة» - ذروة التأمل⁽⁵⁾. كما يقول نيتشه. ذلك أن هيدغر حريص على تفسير ارادة القوة عبر مفهومه المتميز عن الكينونة. إنه بكلمة واحدة لا يرى أي اختلاف بين المفهومين. لكن لا يعني هذا أن بينهما تطابقاً بحيث يمكن أن يحل الواحد مكان الآخر. إن منطق العود الأبدى الذي يبرر البرهان الدائري، أي ذلك التعليل الذي يصل دائماً بين محصلات القضايا ليرى إليها عبر دائرية الدلالة الاطلاقية، هو الذي يمكنه أن يعلل لنا كيف أن مفهومي الكينونة و ارادة القوة يعني الواحد الآخر، دون أن يحذف أحدهما الآخر أو يحل محله، أو يتطابق معه تماماً. فالبرهان بالحركة الدائرية هو الذي يؤسس التأويل، أو يضع منهج التأويل باعتباره المنطق (الأورغانون) الذي يفسر العود الأبدى. وعبر هذا المنطق يشرح هيدغر تلك التبادلية التي تجعل مفهوماً ك ارادة القوة يؤدي إلى مفهوم الكينونة، والعكس بالعكس. بل إن هيدغر عندما يريد أن يشرح المعنى الخاص الذي يعطيه نيتشه لعبارة ارادة القوة، لا يرى ثمة عبارة، بل دلالة واحدة. أي أنه في هذه الصيغة ليس ثمة ما يعزل مفهوم ارادة عن مفهوم القوة. فهو يرى أن لفظة: «ارادة عند نيتشه لا تعني شيئاً آخر إلا ارادة القوة، وأن القوة ليست شيئاً آخر إلا ماهية ارادة. ف ارادة القوة ليست إذن إلا ارادة الارادة، بمعنى أن الارادة ليست إلا ارادة ذاتها»⁽⁶⁾.

بالرغم من هذا التأويل الهيدغري فإن نيتشه ظل متعلقاً بعبارة ارادة القوة، من حيث إنها عبارة وليست لفظاً واحداً. فالعبارة تحتل ثمة علاقة وهي التي تجمع الحدين. ومن حيث تجمع فإنها تفرق بينهما. إذ لا يمكن التفريق إلا حيث يمكن التمييز. فالحدان لا يجعلان إلى بعضهما بمعنى الاحالة المنطقية الخالصة. كذلك لا يتضايقان، بمعنى التضايغ التحوي، لكنهما يفضعان لدور مفهومي يشير هيدغر نفسه اليه بطريقة غير مباشرة. فهو عندما يشرح العبارة، ارادة القوة، يرى أن نيتشه الذي اعتبر أن كل كائن إنما هو لا يكون إلا بارادة القوة، يعتبر إذن أنه لا يمكن للكائن أن يفسر ما يكونه. أي أنه لا يمكن ارجاع عبارة ارادة القوة إلى أي كائن، مادامت تكونه وتجهزه في آن واحد. ذلك أن نيتشه وضع عنواناً تفسيرياً تحت ارادة القوة، كعنوان رئيسي للكتابة ومذهبه، ينص على نوع من الشرح للعنوان إذ يكتب: «بحث في التجاوز القيمي لجميع القيم». فهو فضلاً عن رفضه لمؤسسات القيم القائمة، فإنه يدعو إلى ما لم يؤسس بعد. بل إنه يعتبر أنه طالما بقيت هذه المؤسسات قائمة فليس ثمة تجسيد لارادة القوة، إلا عبر كل ما يضادها وينتهك اسمها، ويزيف ملامحها⁽⁷⁾.

إذا كانت دعوة ارادة القوة تريد أن تنسف مؤسسات القيم القائمة من أخلاق وفلسفة ومسيحية، أي كل ما يميز مؤسسة المشروع الثقافي الغربي، كما اكتشفه نيتشه في عصره، فإن ذلك لا يشرحه ليكون داعية للعدمية. بل كما يقول هيدغر فإن نيتشه كان يرى في العدمية الداعية في عصره أنها نتيجة لمؤسسة القيم القائمة منذ أفلاطون والمسيحية. إنها هي المقدمات لانحلال وانحطاط المشروع الثقافي الغربي. لذلك يجيء مذهب ارادة القوة كإياد ينسف كل ما هو مؤسس أصلاً على الانحلال، أي على عدم من القيم تحت غطاء قيم المحبة والعدالة والرحمة. فتكون فلسفة نيتشه، كما يقول هيدغر «هي الخاصية العامة للحركة المعاكسة للعدمية داخل العدمية ذاتها»⁽⁸⁾. يشرح ذلك هيدغر بقوله إنه ليس ثمة حركة تاريخية قادرة على القفر خارج التاريخ ذاته، فلا يمكن العودة والانطلاق من بداية التاريخ. غير أنه إن كان ثمة ما هو أعمق من كل ما هو تاريخي فهي

تلك الحركة التي تجتاز التاريخ نحو جذره من أجل أن تبعد فيه نظاماً جديداً للأصول والجذور. من هنا كان نيتشه داعية لمؤسسة أخرى للقيم تقوم على حطام كل نظام آخر للقيم يدعي تجاوزه لمسألة التأسيس، باعتباره خارج كل شك أو إعادة تقويم. وهذا ما حاول نيتشه أن يوضحه بطريقة في الكتاب الرابع من «ارادة القوة» تحت عنوان «تقويم وانتخاب»⁽⁹⁾.

غني عن البيان أن ارادة القوة عند نيتشه هي المخولة وحدها لاقامة مؤسسة القيم الجديدة شرط أن تأخذ لفظة المؤسسة معناها الكينوني، وليس الاجرائي أو الوظيفي. ولكن ليس ما يهنا في هذا البحث من استحضر المذهب النيتشوي إلا ما يعين في فهم عبارة ارادة القوة، بما شحنت به من معاني ودلالات متنوعة في المكتوب النيتشوي الحصب الرابع. فهو المكتوب الذي يشكل حقاً جسداً واحداً وأساساً لارادة القوة. مكتوب نيتشه هو أول تحقيق لارادة القوة في قوة الكتابة ذاتها.

ذلك أننا لن نزال نسأل حول العلاقة في هذا الدور المفهومي بين ارادة و/قوة. وهي العلاقة - الاشارة التي نهت هيدغر في محاضراته الأولى عن نيتشه. غير أنه لم يتوقف طويلاً عندها. فقد كان في تلك المحاضرات يكتفي بدور الاستاذ الذي يعرض ويشرح ما يعرض، وقليل ما ذهب الى التأويل. فالشرح يجهد في فض كنه الدلالة كما عناها صاحبها أولاً. لكن في مرحلة التأويل تلعب قراءة المؤلف دوراً أساسياً لا يبرره النص المدروس وحده، بقدر ما يدعمه السياق النصي الجديد الذي يبينه المؤلف.

لكن هيدغر وضع يده على مفتاح التأويل وترك الأبواب مواربة لتفتح كلها وعلى مصراعها فيما بعد، حين أبرز كون عبارة إرادة القوة تتحقق في دلالة أن الارادة انما تريد ذاتها، أن القوة هنا هي بمعنى: كيف تريد الارادة ذاتها، بذلك جعل العلاقة المتصفة بالدور المفهومي بين الحدين: ارادة/القوة، هي علاقة مفهوم مرجعه في ذاته «فالارادة ليست شيئاً آخر إلا ارادة القوة، والقوة ليست الا ماهية الارادة»⁽¹⁰⁾.

لكن نيتشه بالطبع يحقق تعمقاً انقلابياً في دلالة العبارة. فالارادة ليست ذلك النزوع السيكلوجي المعروف في الدراسات النفسية. كما أن ارادة القوة التي يشر بها زرادشت، بعيدة كل البعد عما فهمه التراث الفلسفي الألماني القريب من نيتشه بدءاً من كانط ووصولاً الى شلنبرغ وشوبنهاور وهيغل، كما أشار الى ذلك هيدغر نفسه. فجميع هؤلاء الفلاسفة لعبت الارادة لديهم دور مفهوم مركزي، ولكن عبر مقاربات مختلفة. ومع ذلك فلقد وجد نيتشه في الارادة عمقاً لم يكتشف بعد، تماماً كمفهوم الكينونة. فهو الموضوع المركزي لدى جميع الفلاسفة. لكنه الموضوع الذي لا ينفذ. يظل جليداً ومفاجئاً بجذته بحسب عمق التجربة التي تقدمه عند هذا الفيلسوف أو ذاك. والحقيقة تبدو الارادة كلمة بسيطة مثل كلمة الكينونة. حتى إن نيتشه نفسه سخر منها ووصفها بكونها: مجرد كلمة، وجعل نبيه زرادشت يعلن سخرته منها حتى إنه يصل الى حد انكارها. لكنه انما يفعل ذلك ليرفض المفاهيم العادية وشبه النفسية التي أعطيت من قَبْل لمفهوم الارادة، ممهداً بذلك لاعلان موقفه الخاص⁽¹¹⁾. حتى عندما يصف أو يعرف نيتشه في أحيان كثيرة الارادة حسب المصطلح النفسي، فيسميها تارة انفعالاً، ونزوعاً وأمرأ، انما يفرض إعادة النظر والتأمل من جديد بماهية النفس وانفعالها. فذلك موضوع لم تنته معه الفلسفة ولا السيكلوجيا. وذلك الانفعال النفسي هو ذاته محتاج الى ايضاح وفهم كيما يساعد قليلاً أو كثيراً في انارة مفهوم

الارادة. فإن تكون الارادة تضم أو تعني كل هذه الحالات من الانفعالات والتوجهات والنزوع، فهذا يعني أنها أكبر من مجرد كلمة بسيطة. بل هي عقدة مركبة كما يصفها نيتشه مقابل الدلالة البسيطة المألوفة التي كان يميزها بها شوبنهاور من قبل. ولذلك يعود هيدغر إلى تعريفه الأساسي لارادة القوة باعتبارها هي الخاصية التي تميز الكينونة، فهي إذن ستبقى كالكينونة ذاتها موضوعاً للبحث والتعريف الدائمين⁽¹²⁾.

حتى عندما نحاول أن نستخدم بعض التعريفات النفسية فسوف نلقى أنفسنا أمام بعض الحالات الإرادية، ولكننا لا نستوعب ارادة القوة ذاتها. فالقول مثلاً إن الارادة تعني حركة نفسية نحو هدف، إنما يقدم لنا فعلاً ارادياً يمكن أن يوصف بأنه فعل نزوع أو رغبة. لكن هذا النزوع إنما يدل على الارادة، دون أن يستوعبها. بل أحياناً كثيرة قد يوقعنا في اللبس ويبعدنا عن مواجهة هدفنا الأصلي. إذ نفع في ساح الرغبات وصراعاها وتفاصيلها الجزئية. فهل الرغبة تكتفي أحياناً بتأمل موضوعها، أم أنها تتأمله من حيث تتجه نحوه، وتنقاد به أو تقود صاحبها نحوه من حيث هي ترغب فيه وتريد تحقيقه أو امتلاكه. ثمة حاجة عضوية أو نقص في الارتواء كما سيقول فرويد. وهيجان الحاجة في النفس يدفع النفس إلى البحث عما يطامنها ويهدئ من روعها. لكن الفعل الارادي يميزه الفلاسفة والنفسيون الكلاسيكيون دائماً، بكونه يصدر عن مرتبة في النفس أعلى من مرتبة الحاجة. فليس كافياً بالنسبة للإنسان أن تثور لديه حاجاته العضوية الحيوية وحتى الرغبة لكي يندفع إلى إروائها. بل لا بد له من أعمال وظائف أخرى عاطفية وعقلية تتعدى الذات إلى ساحة التجربة الخارجية والعلاقات الاجتماعية. فالرغاب في موضوع عليه أن يستبصره، أن يدرك حقيقته، ما يلتبس به وما يشبهه وما ينافسه. هناك صراع الاختيارات والممكنات، وعمليات التقويم والاستهواء. ثم يأتي دور مواجهة السبل والوسائل المؤدية أو المسهلة لفعل أو أفعال التأدية والتحقق. لذلك اعتبر الفعل الارادي محصلاً للشخصية. إنه قمة السلوك الذي تتقاطع عنده خطوط شتى من كينونة الشخصية وواقعها وموقعها بالنسبة لذاتها ولشروطها الاجتماعية والانماطية⁽¹³⁾.

ومع ذلك كل هذه الأفعال الموصوفة بالارادية، كما أنها ليس من الضروري أن تكون هي ارادة القوة، كذلك ليس من الضروري أو من المطلوب ألا تكون هي ارادة القوة. بل ربما كان نيتشه بصورة خاصة يتبناها عبر غابة تلك الأفعال الارادية أو المؤشرة إلى الارادة، لكنه لا يرى فيها، حتى فيما هو اعلاها وأقواها، فيما هو متجاوز حقاً لمؤسسات القيم نحو القيم الأخرى التي يطلبها نيتشه دائماً، لا يرى فيها إلا مجرد عقبات أو حالات مزيفة ملتبسة، لا توضح ارادة القوة، لا تكشف عن نزوعها الكينوني الشمولي، بقدر ما تخدع أو تضلل. لذلك سخر زرادشت من تلك - الارادة، أنه يرفض أن يقع ضحية خداعها. ليست هي ما يطلب، وما يطلب لا تعبر عنه الا ارادة القوة التي لا يزال يبحث عنها دون أن يلقاها بعد. ولا ننس هنا أن كل ما يرفضه نيتشه من تلك المفاهيم الشائعة عن ارادة القوة إنما يقصد به مفهومها الخاص عند شوبنهاور. لعل أول ما يهتم به نيتشه هو أنه يحزر ارادة القوة من أفعالها الارادية الخاصة، الجزئية، الفردية، وأن يطلبها في شموليتها غير المحدودة. كما لو أن ارادة القوة كانت هي ارادة الارادة.

وهكذا نخلص مما تقدم إلى ما يلي: بالرغم من أن /ارادة القوة/ تتضمن مفهومين إلا أنها يؤديان في النتيجة إلى مدلول واحد. لأن مفهوم الارادة يبدو أشمل بالدلالات من مدلول القوة، إلا أننا إذا تأملنا أكثر في جوهره نجده يدل على القوة فحسب. وهكذا فليس ثمة محمول يمكن أن يطلق على القوة كموضوع، إلا وهو من جنسها. فهي دائماً بالنسبة لذاتها. والاختلاف الوحيد الممكن بين قوة وأخرى، إنما هو الاختلاف بالكم الذي يعطيها التميز بالكيف أو النوع. كما قال نيتشه: «هذا المفهوم المجيد للقوة، الذي يفضلته ابتكره علماءنا الفيزيائيون الإله والعالم، محتاج إلى عنصر مكمل: فينبغي أن نعزي إليه ارادة داخلية أدعوها ارادة القوة»⁽¹⁴⁾. هنا يريد نيتشه أن يميز عبارة ارادة القوة عن مبدأ شوبنهاور: ارادة الحياة. فهو يرى إلى المبادئ جملة أنها لشدة عموميتها لا تكاد تقول أو تجسد شيئاً، بينما تتجه ارادة القوة دائماً إلى التشخيص والواقعية، لأن هناك الحامل المادي الذي يمكن أن يجسدها ويعيها، من حيث إنها تجسده وتعيه في الآن ذاته. لذلك ليس ثمة ارادة للقوة خارج القرى ذاتها التي تظهر من خلالها وتعيها، فهي مشروطة بشروط القوى الموجودة، وهي في الوقت عينه تحدّد تلك الشروط. لا تعلق فوق صورها الواقعية وحالاتها المتجسدة واتجاهاتها المباشرة. لأنها حاضرة في الشيء الذي تريده، متجسدة باستمرار في كل ما يقدم ثمة معلومة عنها أو يرمز إليها، أو يشير إلى تجسدها فيه.

واعتبار أن نيتشه وضع تجربته وفكره في الموقف المعادي والمناضل ضد كل نزعة ميتافيزيقية فهو تجنّب كل تبديد لارادة القوة في التجريد الميتافيزيقي. لذلك راح يلاحق تجلياتها في الدلالات ذات الحوامل المادية. فارادة القوة لا تنفصل عن القوة. لكن لا يمكن أن تتحد بها. إن عدم الانفصال بين ارادة القوة وحواملها من القوى المختلفة لا يعني التوحيد بينها، بحيث يمكن أن يحل كل طرف مكان الآخر. وإلا فما الحاجة إلى مفهوم ارادة القوة، إن كان معادلاً تماماً لمفهوم القوة. تلك هي الفوارق الدقيقة التي لم يشرحها نيتشه كفاية في عروضه الفلسفية، لكنه كان يحاول دائماً أن يقدمها من خلال مقاطعه البيانية، وصيغه الاستعارية والشعرية. فما الفرق بين القوة - التي - تقبّل، وبين الارادة - التي تريد. فالقدرة والارادة قد يحيل أحدهما إلى الآخر، ولكن دون أن يتلاشى فيه. ذلك ما جعل هيدغر يأخذ مهمة الشرح والتأويل على عاتقه بالنسبة للنص النيتشوي⁽¹⁵⁾.

عبارة /ارادة القوة، هي مضاف ومضاف إليه. الارادة مضافة إلى القوة. لكن علاقة الاضافة تتجاوز صفتها النحوية، لتلعب وظيفة الاختلاف التكويني بين حذّي العبارة. فالارادة ذات منبت وسياق تكويني يختلف عن المنبت والسياق التكويني للقوة. لكن العبارة المؤتلفة هكذا: ارادة القوة، تلعب دور المبدأ بالنسبة لكل لفظ على حدة. فارادة القوة هي مبدأ بالنسبة للارادة وحدها، وهي في ذات اللحظة مبدأ للقوة. لذلك تقوم العبارة بمهمة المرجع لكلا مفهومها في وقت واحد. وبدلاً من استخدام دلالة المبدأ هنا فإنه ينبغي الاستعانة حقاً بدلالة المركب. لأن العبارة هي المركب (Synthèse) الذي يتّج عناصره، أو بالأحرى يعيد انتاج مفهوميه (ارادة/قوة) مستقلين أصلاً، ولكن في حال انتاج مجملهما في تلك الرابطة العبارية فإنها يقدمان مفهوماً منتجاً جديداً، تركيباً على طريقة كانط⁽¹⁶⁾.

إذن فإن عبارة ارادة القوة، هي تركيب في اللحظة التي يتّج ذاته فيها فإنه يتّج كل آخر يمكنه أن تكون لديه ثمة رابطة بإرادة القوة. لذلك كان الحاح نيتشه دائماً على رفض التجريد الفلسفي المناظر للتجريد اللاهوتي، باعتبارهما يمثلان قناع مايا الذي يحجب العالم الموار بالحركة والتغيير.

فالركب: ارادة القوة، هو فعاليةٌ تحقّق دائماً تنمرد على القوالب الثابتة أو المفاهيم المجردة المعلقة فوق سيلاتها الدافق. فالمجتمع المؤسسي هو الواقع الخادع الذي أراد أن ينعننا دائماً بكونه الواقع الحقيقي. وهو في النهاية بالنسبة للفكر النيتشوي ليس سوى تجريد، ينعت نارة بالأخلاق أو المسيحية أو الفكر الأنلاطوني أو الاپولوني (نسبة للإله أپولون رمز الحكمة والاستقرار وأي الزيف). لذلك لم يولد فكر الواقع بعد.

وبكلمة أخرى، ومصطلح فرويدي، فإن ثمة واقعاً مكبوتاً، يزيفه واقع آخر مصطنع. لقد اصطدم الفكر النيتشوي بهذه الاستحالة في كون أن إرادة القوة هي الواقع الحي الحقيقي ولكنه غير الموجود في الوقت ذاته في كل ما ابتناه المشروع الثقافي الغربي. لقد رأى أن عصر التنوير الذي فجر الحداثة الغربية الجديدة، سرقة مؤسسة للإؤسسات المعهودة. وبالتالي فإن الحداثة مهددة من جديد. إنها استحالة ألا تكون ارادة القوة قادرة حقاً على فرض ذاتها، في حين من المفترض أن تكون هي القدرة الفعلية والمطلقة. الاستحالة هذه رفعت في وجه الفكر النيتشوي سداً هائلاً أدى بصاحبه إلى ما يشبه الجنون. افتقد الحل⁽¹⁷⁾. توقف عن الكتابة. صار عقله شيئاً زائداً عن اللزوم.

كان ماركس في خط آخر من الفكر ينشد هو كذلك ارادة القوة على طريقته. كانت عودته إلى التاريخ الاجتماعي للمشروع الثقافي الغربي بمثابة انقاذ حقيقي من تلك الاستحالة التي اصطدم بها وعي نيتشه الجبار. كان يرى أن وسائل الانتاج تزيف واقع قوى الانتاج. فتكون المحصلة مجتمعاً منحرفاً كله، لأمعولاً، ولكنه يدعي أساس المعقولة، ويكذب كل واقع آخر. هننا ثمة يقين تاريخي لصيغة قابلة للوعي والتشخيص، صيغة لارادة القوة، أو للقوة وهي ملتوية وملوية على جسدها وعمودها الفقري⁽¹⁸⁾. فحين نرى إلى عبارة ارادة القوة من خلال صيغتها العصرية: قوى الانتاج، نكتشف كيف أن الفكر الماركسي استطاع ان يدخل صبرورة التاريخ، في حين أن نيتشه اقتنصه جنون العزلة والانعزال.

إن قوى الانتاج، صيغة متحققة تاريخية للقوة، ولكن تكتبها علاقات الانتاج. تلك التي سوف يخرج من مصطلحها فكر آخر يمثله فوكو. فكر يعمم هذه الجدلية بطريقة مختلفة كذلك. فيرى أن ثمة قوة من ناحية، وسلطة من ناحية مقابلة. وأن السلطة ليست سوى انحراف للقوة ما أن تضاف إلى/أو ترتبط بما ليس من مفهومها، بحد آخر يحدها، ينقصها، يشوهها، يحرفها إلى آلية فعل وانفعال، أخرى مختلفة ومضادة لها.

إن القوة مكبوتة تحت اسم آخر مشرّع ومشروع هو: السلطة، ما أن تُقسر القوة على أن تدعم ما كان يقاومها، يقتصها ويستغلها لحسابه، ويتمنطق بمنطقها. ويحمل مختلف أعلامها ويستخدم كامل عُدتها وآلاتها. ولكنه لا يقدر عليها في ذاتها. فيظل يطاردها ويزيّفها ويصورها بمختلف ادعاءاته وأهوائه. يأسر اللغة تحت ألسنة رطينة. ويجعلها ناطقة بقاموسها المكتوب كإشارة اختلاس ونفاق عما هو مكبوت⁽¹⁹⁾.

الحياة الأصلية مكبوتة في الإنسان الفرد. القوى المنتجة الحقيقية مكبوتة في الانسان - المجتمع تحت سلطان علاقات الانتاج. فرويد يترجم ماركس. وهما يقفان متواجهين، احدهما وهو فرويد ظهره إلى الحيوية (الطبيعة)، والآخر، ماركس، يسند ظهره إلى المجتمع (التاريخ). كلاهما باحثان

عن المكبوت. لكن نيتشه وضع يده أساساً على اسم هذا المكبوت قبل أن تشوهه أية سلطة: إنه القوة.

هوبرت مركيوز اكتشف الانفصال أو القطيعة، كما الاتصال أو التكامل بين فيلسوف العصر الصناعي: ماركس وفرويد. وطرح مشروعه الخاص الذي يريد أن يحقق النقلة النوعية بين طرفي المعادلة الماركسية والفرويدية، ليجسدها في مركب النموذج التكنولوجي للعصر الصناعي، المجهّد هو بدوره المشروع الثقافي الغربي، راهناً عبر محصلة أحداثه كلها. فالاستغلال الطبقي متحالف مع الكبت الحيوي ولداً معاً القمع التاريخي للإنسان فرداً وجماعة⁽²⁰⁾. يتجل هذا القمع نقياً شرساً ضد سعادة الانسان. إذ يجرؤ مفكر في أواسط القرن العشرين أن يستعيد المذهب اللذي (Hydonisme) كتجديد لدعوة نيتشوية، تلبس القوة ثوب السعادة. مركيوز طلب انساناً سعيداً مقابل طلب نيتشه لإله يرقص⁽²¹⁾.

كتب مركيوز: «إن مفهوم الانسان المشتق من النظرية الفرويدية، هو فعل الاهتمام الأقصى الذي لا يمكن دحضه، ضد الحضارة الغربية، وفي الوقت ذاته هو أفضل دفاع لصالحها لا يمكن رده. فإن تاريخ الإنسان بحسب فرويد هو تاريخ قمع. ذلك أن الحضارة لا تقترض أشكال القسر على وجوده الاجتماعي فحسب، ولكن على وجوده الحيوي. فهي لا تحد من بعض أجزاء في الوجود الانساني فقط ولكنها تحد بنيتة الغريزية ذاتها. ومع ذلك، فإن هذا القسر أو الإرغام هو وحده شرط التقدم الأولي»⁽²²⁾.

هذا ما فهمه مركيوز من فرويد مرحلياً ليحاول فيما بعد أن يناقشه فيه بدقة، ويخلص منه إلى نتيجة ليست في صالح فرويد تماماً. ذلك أن مركيوز ليس يائساً من قدرة الانسان على استرجاع مكبوته. من هنا يحمل شيئاً من تفاؤلية ماركس. لكن فوكو هو الذي تصدى مباشرة لمشروع القوة القوية. أي قدرة المجتمع المعاصر في ظل حداثة جديدة، على استعادة القوة لدلائها، بزل كل التباس سلطوي حول اسمها. لكن هذه التفاؤلية لا تمر عبر منهجيات محددة كالتحليل النفسي الفرويدي، أو التحليل الاجتماعي الطبقي الماركسي. بل لا بد من تحرير الخطاب الدلالي نفسه، أي أداة التحليل الرئيسية التي ينبغي لها أن تفارق حقاً الأنظمة المعرفية إلى ما يؤسس كل نظام⁽²³⁾. من هنا جاء مفهوم الابستمية في خطاب فوكو، باعتباره مفهوماً تعدياً في الأساس لا واحدياً، ونجمه خطابات غير محدودة. ذلك أن اهم ما يميز فكر فوكو بالنسبة لما رسخ في الفكر النقدي المعاصر أنه يحجر مفهوم السلطة من كونه مفهوماً متيجاً (يكسر التاء).

يريد فوكو أن يتجاوز في بحثه عن السلطة، كل التحليلات او أنظمة التفكير المعرفية، التي غدت تقليدية لأنها غرقت واستغرقت في الواحدية، وكسات تشيخ أو شاخت وراء الايديولوجية⁽²⁴⁾. وهو بالتالي لا ينكر تلك الأنظمة من فرويدية وماركسية، وحتى الوجودية واللسانية القريبة منه، لكونها مغلوطة منطقياً أو عاجزة دلاليّاً، ولكن لكونها تشكل بعض الابستميات في حقل طافع بكثير من الابستميات المحتاجة دائماً إلى إعادة اكتشاف وإعادة قراءة من خلال تاريخانياتها الخاصة. لذلك فالأركيولوجيا تحفر في كل مكان وتكتشف وثائقها التي تفرض أدوات تفكير خاصة بها⁽²⁵⁾. لأن خطاب فوكو الخاص والأعلى يريد أن يقول بكل بساطة إن كل حقل أركيولوجي لا يمكن الحفر فيه قبل معرفته. وإذا أنت أتيت مسبقاً بالأدوات، فإنك تقترض أنك تعرف ماذا تريد أن تحفر. وهنا يطل منهج الأركيولوجيا من أساسه.

فالحطاب يحمل إستيميته. وعندما يصبح لكل الخطابات خطاب أشمل فإنه يفرغ من الاستيميات ويتحول إلى قشرة تطير في الفضاء⁽²⁶⁾.

يفسر هذه الاشكالية في الحقيقة أساس الموقف النيتشوي الذي يفرض أن يطلب القوة الا في القوي، أو فيما يخفي أو يحرف القوي.

ليس ذلك لأن أدوات التفكير المعهودة، تلك التحليلات المنهجية، من ماركسية وفرويدية ولسانية وانترولوجية، ليس ذلك لأنها لم تقل الحقيقة، بل على العكس فهي كشفت مآوسات للسلطة، للكبت، للقمع، للتورية. لكنها لم تكشف هي كل الممارسات. الأخرى. وكان عيبها أنها تبحث دائماً عن الحلقة الازدواجية بين متبج ومتبج. في حين أن فوكو لا يريد أن يحدس السلطة في مثل تلك الحلقة من وجهة معرفية. كما أنه يرفض أن يحدس حقلاً وحيداً للممارسة⁽²⁷⁾. فالسلطة كثرة من الممارسات، كثرة من المنظومات ومشتقاتها، كم لا ينتهي من اللعبة وقواعد اللعبة. وبهولان زرادشت لا يرقص على حبل واحد.

كما كان زرادشت مدخلاً للحدائث عند نيتشه، صار المريض النفسي (البسيكلياني) مدخلاً للعصر عند فرويد. ولكن مركزوز انتصر لإمكانية عودة المكبوت بالرغم من فشل (الطبقة العاملة) في إمكانية تصحيح مسار التاريخ الاجتماعي بحسب ماركس. أما فوكو فإنه عاد إلى طلب الممكن على أنفاس المستحيلات الأيديولوجية كلها عندما ضرب صفحاً عن التاريخ الشمولي وجدلياته الكلانية، عندما شرع في البحث عن وثائق كل استيمية على حدة، فوجد لكل منها خطاها الجزئي بل الفردي. فالتاريخ هو قصة الفردنة. والفردنة ليست شبكية اتصال، بقدر ما هي فردنة قطيعات⁽²⁸⁾. وبذلك تعود الحدائث إلى كونها مجرد حدائث لكل قطعة بالنسبة لسواها. فليس المهم أن تسبق إستيمية معينة إستيمية أخرى أو تلحق بها. ليست التاريخانية انجهاً. بل قد يكون التزامن صيغة معدلة عن التجاور، أو التواجد معاً لكثرة من الاستيميات، لا صلة عضوية بينها، وإنما صلة فضائية. فالتوالي كالتراتب. والزمن هنا أزمّة. تتقاطع. توجد معاً. تتمفصل، تتراكم، تتراتب. والخطاب هو اكتشاف الاستيمية. لكن الاكتشاف لا يبردها، لا ينقلها من بنيتها القائمة فيها، إلى بنية أو بنى أخرى تضفي عليها ثمة انتظاماً خارجياً ما. إنه بالأحرى بنىء عن انتظامها الخاص. إنه اكتشاف قطيعتها⁽²⁹⁾.

ولكن قبل أن نغز هذه النقلة النوعية الكبرى عند فوكو التي تريد إعادة الاعتبار لخطاب التاريخانية بدون تاريخ. للقوة بدون ركائز أشباهها، فإن استعادة لثورة النقد في المسألة المعرفية لا بد أن تفرض قراءة أخرى لرواد حدائثها.

ذلك أن ثورة النقد كانت تنقص المكبوت لتستعيد حضوره. وكان لذلك التقصي منهجيات مختلفة تفرعت فروعاً كثيرة من ينبوعها الأول عند كانط. وقد تتابعت أجيال من الفلاسفة بعد/كانط/ حاملةً رايات عديدة للنقد. لكن يبقى لنيتشه دوره الكائنطي المتفرد. إذ إنه وحده من طرح معيار العقلانية الحدائية الجديدة باعتبارها تنتمي إلى إرادة القوة، أو إلى ما يميّزها ويحرفها ويشوهها. فإن تحرير العقل بعيد التطابق بينه وبين القوة. يجعله يعرف في ذاته أولاً وأساساً أنه القوة، هو القوة، خالصةً من كل تحديد أو تبس أو إضافة، حتى من الإرادة. إنها القوة القوية التي لا تريد غير ذاتها، لا توجد إلا بذاتها ولذاتها. لكنها القوة - المكبوت مع ذلك.

إنه حتى يمكن لتاريخ الحداثة المعاصرة أن يستعيد هذه المواجهة مع القوة، كان لا بد من ثورات منهجية كبرى تقلب أدوات المعرفة، لتقلب مضامينها الرائدة. كانت الثورة على المؤسسة تتطلب الثورة على مؤسسة المؤسسة ذاتها. وهي أنظمة المعرفة كما في نظام أنظمتها الواحد والمتعدد في آن.



لم يخطر ببال أحد أن يخرج من أقصى العالم «الجديد» - اميركا - فيلسوف مثل مركزيز يجمع تراث كانط وهيغل وماركس وهوسرل وفرويد. ويصمم أهم تيارات الفلسفة الحاكمة بعقل الحضارة الغربية الحديثة في موقف جذري واحد، يهدف قطعاً إلى نسف مصادره، في بنية هذه الحضارة بالذات. فحق أن الفلسفة لم تعد تستطيع مفارقة الموقف النقدي الذي شرعه كانط، وتابعه كبار ممثلي المدرسة الألمانية، في مجالات الفلسفة والاجتماع والتحليل النفسي. ولكن توالي موجات هذا التيار، كان يكامل ما بين النقد وجهاً لوجه مع التراث الانطولوجي. الذي بدأه كانط، وبين النقد التاريخي الفلسفي الذي أرسى دعائمه الأول هيغل، وبين النقد الاجتماعي المادي، الذي كرسه ماركس، وبين النقد النفسي البيولوجي الذي أثاره فرويد. كان ذلك التكامل يبدو ناقصاً باستمرار لأن كل واحد من هذه المواقف النقدية كان يحاول أن يعمم اطلاقيته الخاصة ويمتنع حدود بقية المواقف، وينميها بحسب منهجه الخاص، ومن خلال رؤياه الخاصة.

ذلك أن كانط الذي نقل الاهتمام الفلسفي من حدود الانطولوجيا التقليدية إلى حدود البحث عن معايير المعرفة ومعايير العمل، أي إلى نطاق التجربة الانسانية المباشرة، كان بذلك، إنما ينزل الفكر من حدود المنطق المجرد، إلى حدود منطق الأحداث وصلتها بعقل الإنسان من جهة، ويعمله من جهة أخرى. فمنذ أن أطلق شعاره الثلاثي: ماذا يمكنني أن أعلم، ماذا يمكنني أن أعتقد، ماذا يمكنني أن أفعل، كان يقلب أساس التقليد الفلسفي كله، إذ ينقل التفلسف من مهمة ادعاء الكشف عن الحقيقة، والحقيقة المطلقة، إلى مهمة التساؤل الأساسي عن معيار كل حقيقة، والحقيقة المطلقة ذاتها، إن كان لها ثمة وجود، وعن معيار العمل (الأخلاق والسياسة)، الذي يرتكز هو بدوره على حدود المعرفة من ناحية، وحدود الاعتقاد من ناحية ثانية. غير أن كانط الذي وعى مهمته في البحث عن الشكل منذ الأصل، كان في الوقت ذاته يتعنى أن يقدم المضمون كذلك. فمن حيث إن الهدف التقليدي للفلسفة هو «اكتشاف الحقيقة»، وكأن لها وجوداً مستقلاً عن العقل والانسان، أراد كانط أن يكشف عن «الشكل» الذي به يمكن أن تتم المعرفة، وعن قوانين هذا الشكل. فهذا إذن كان يهدم ادعاء عزيزاً على الفلاسفة منذ قديم الزمان، بإمكان بلوغ حقيقة مفصولة عن الفعل، ويبني بدلاً عنه فيما سوف يسمى مستقبلاً «نظرية المعرفة». لقد حاول كانط جاداً أن يقيم إذن سلطة المعيار، الشكل، مقابل سلطة المطلق، المضمون. وبذلك فتح الطريق واسعاً أمام العلم من جهة لبناء مضامين جزئية، حقائق نسبية، وأمام الفلسفة الجديدة من ناحية أخرى لتتنازل عن حق امتلاك المطلق، والتراجع نحو أصول المشكلات المعرفية والسلوكية، دون تورط بمضامينها الخاصة⁽³⁰⁾. ولقد كان جهد كانط إذن ينصب بالدرجة الأولى على عملية تحرير أولى للفلسفة من طغيان اللاهوت الديني من ناحية، وطغيان المطلق الفلسفي من ناحية أخرى، وإن كان يصعب التمييز بينهما عندما نواجه الفلسفات الوثوقية السابقة على كانط.

لقد كانت إذن بداية رحلة الموقف النقدي هي في هذا التحرير الذي يدونه ما كان لطريق النقد أن يشرع أبوابه أمام الحضارة الغربية لتحقيق مرحلتها الانطلاقية نحو العلم والتجربة⁽³¹⁾.

لقد اسقط كانط أساسية البحث عن أصل الوجود فيها يتجاوز الوجود الحسي ذاته وقضى على مشروعية هذا المدخل لكل نوع من التفلسف أو البحث العقلي. فحين استطاع أن يبرهن على بطلان كل إثبات أو نفي فيها يتعلق بموضوعات الميتافيزيقا التقليدية - خلال نقائض المشهورة - فهو لم يكن يريد أن يقول بقلب حركة الفكر فحسب، (البداء من التجربة بدلاً من المنطق)، ولكنه كلن يريد أن يقيم للمرة الأخيرة حدود المعرفة الانسانية فيما لا يتجاوز حقاً طاقة العقل من ناحية، ومعطيات التجربة (الطبيعة) من ناحية ثانية وامكانيات الحواس من ناحية ثالثة. وهي تلك الأطراف الثلاثة التي تؤلف واقع الفلسفة والعلم نظرياً، وواقع التجربة الوجودية عملياً.

لقد كان العقل قبل كانط في حال انسلاخ، بلغة ماركس. امام المطلق، وفي حال قمع من قبل اللاهوت وسلطانه، بلغة ماركيز. غير أن العقل الذي فاز بحريته لأول مرة، واستغفنته لذة الانتصارات المتتابعة على الطبيعة، وتحقق الانقلاب التاريخي الكبير على يده، تحول بالتدريج إلى لاهوت جديد في يد الطبقة الصاعدة، بعد اضمحلال النظام الاقطاعي اللاهوتي القديم. فالانقلاب الصناعي الذي اقام دولة العقل لحساب الانتاج الآلي، انجز اكبر تحويل في صيغة علاقات الانتاج، وانعكاساتها الاجتماعية والفكرية⁽³²⁾.

ولقد كان هيغل الذي هو اول من طبق شكلية المعرفة على تحليل التجربة الانسانية كتاريخ واجتماع وفكر وفن ودين، قد افاد ولا شك من الثورة الكانطية، فتمتع في هذه الشكلية حتى استطاع أن يكتشف حركيتها، فجسدها في ذلك الكشف الانعطافي الأكبر في تاريخ الفكر والاجتماع معاً، ألا وهو الجدول.

إن النقد الآن ليس مجرد برهان على محدودية العقل، وبالتالي الغناء المعرفة فيها يتجاوز أداها وميدانها الواقعيين (الأشكال القبلية للمعرفة في بنية العقل، ومادة المعرفة المستقاة من التجربة)، كما هو الأمر عند كانط، ولكن النقد يوجه الآن إلى قصة الانسان بالذات. فكان هيغل بحق أول فيلسوف حاول تشريع تجربة الحضارة الانسانية كاملة، على ضوء انتاجاتها المتداخلة، وبحسب منطقها الجدلي الداخلي المتنامي. وبذلك كان هم هيغل الأول هو البرهان على أن حضارة الانسان تسترعب الكلي والجزئي، وأن المطلق بالتالي، الذي امتنع علينا إثباته أو نفيه بعد (نقائض كانط)، انما هو الآن متحقق من خلال سياق الشكل: الديالكتيك، ومن خلال نمو المضمون: مراحل تكون المقولات التي بدلاً من أن تبقى أشكالا قبلية فارغة في بنية العقل، كما هي عند كانط، فإنها تمثل الآن بمضامين لا تكف عن النمو والتحقق، فيتولد عنها سياقات متجاورة متفاعلة باستمرار، كأنظمة اجتماعية وسياسية وقانونية، وأحداث مصيرية (التاريخ)، وتطلعات فكرية وروحية وفنية تتجسد داخل الانشاجات الاجتماعية والتاريخية، وكشف عنها تحقيقاتها المتوالية، بل إنها لتكون كذلك أشبه بالأسباب الفاعلة الارسطية، إنما لا تنفصل عن نتائجها، بل تساقها وتتنامى معها.

لقد أراد هيغل أن يثبت من خلال (فينومولوجيا الروح) أن التاريخ والمطلق متحايان متلاحمان، إن لم يكونا وجهين لحقيقة واحدة. وقال شراح هيغل اليساريون إن هذه المطابقة انما حدثت لصالح بعث المطلق ثانية من خلال نقيضه وهو التاريخ، أو بمعنى معياري اخص:

التجربة. ولكن بالرغم من مدى صحة هذا التفسير، فإن هوس هيغل بالبرهان على (تحقق) المطلق عياناً قد افاد من جهة ثانية، في تثبيت صفة اطلاقية للدِيالكْتِيك ذاته، الذي كان هو هيكل البناء، وهو مفاسل حركة التاريخ⁽³³⁾. وبالتالي لم يبق إلا أن يستخدم هذا الدِيالكْتِيك لصالحه الخاص، بدلاً من أن يُقَرَّ على تحليل ما يتخطاه (المطلق اللاهوتي القديم). فكان نقد ماركس الذي حول هذا الدِيالكْتِيك من غاية في ذاته، إلى منهج استقراء وتحليل وكشف عن بنيت التعبير التاريخي عبر الوجود الاجتماعي المتحقق دائماً، لا عبر رموز علمية أو فلسفية أو دينية أو فنية، كما فعل هيغل. لقد كانت خطوة ماركس هي الخطوة الأخيرة نحو الهدف، فكانت هي الهدف إذن. فإذا بالفلسفة هي النقد. وإذا بالنقد هو الدِيالكْتِيك، وإذا بالدِيالكْتِيك هو كذلك، بقدر ما يحكم العقل والواقع معاً، إلا إنه أداة لهذا العقل والواقع معاً، عندما يتم تحقق التحول بعد نضج ظروفه الموضوعية، على أرض المجتمع، ويتم معه وعي هذا التحول وظروفه، فيتحقق عندئذ انعطاف جديد على طريق التقدم. إن وجود الدِيالكْتِيك كضرورة تاريخية حتمية ملتزمة بالأحداث، ووجوده كحقيقة الحقائق في الطبيعة المادية ذاتها، لا يجعل منه مجرد منهج اختياري من ابتكار العقل. ولكن عندما يستطيع العقل أن يطابق فعلاً بين الجدل كمنهج عقلي، وبين الجدل كضرورة تاريخية وحركة مادية في صميم الطبيعة، تنتفي التناقضات الجدلية بين تلك الحدود الثلاثة الأساسية: العقل، الطبيعة، التاريخ.

وهي تلك التناقضات التي حددت مراحل الفكر والحضارة معاً: ففي عهد الفلسفات قبل الكانطية (ما خلا ديكارط وبداية التجريبية الانكليزية اعتباراً من لوك) كانت هذه الحدود الثلاثة كلها مندمجة ومتصصة في المطلق الإلهي، أو أنها ذات وجود نسبي وعارض بالنسبة له. ثم أعاد (كانط) ترتيب العلاقة بين العقل والطبيعة، محاولاً إقامة دعامة التجربة على أساس توضيح (وظيفة) كل طرف بالنسبة للآخر، دون التورط في (ماهية) كل طرف في ذاته، وجعل ذلك من مهمة الميتافيزيقا⁽³⁴⁾.

وجاء هيغل فحاول أن يدخل هذه العلاقة بين العقل والطبيعة في سياق الزمان، فكان التاريخ عنده هو الأساس، على أن يشمل التاريخ المنهج (العقل)، والتحقق العياني كإداة وأحداث إنسانية ذات معنى واتجاه. ولكن تغلب المعنى عنده إلى درجة تجميد التجربة الإنسانية كلها، ودمجها مرة أخرى في مطلق روحي جديد، جعل التفوق على التناقضات الأخيرة الحاسمة منوطاً بابتسارات فوقية غريبة عن الصيرورة التاريخية، عندما وجد أن الاعتقاد السياسي (الدولة) والاعتقاد الديني في مرحلة تاريخية معينة (وهي مرحلة سيادة التحول الاقطاعي - البرجوازي للدولة الجبرمانية في عصره) يؤلفان حقاً نهاية استفاد الصيرورة التاريخية، ووصول العقل (الدِيالكْتِيك) إلى تطابق تام بين الطبيعة والتاريخ معاً، أي مرحلة انتهاء كل شيء!

ذلك ما جعل الموقف الماركسي ينصب في جوهره على تحقيق المحاولة (الكانطية) الأولى وهي النظر إلى هذه الحدود الثلاثة (العقل، الطبيعة، التاريخ) من وجهة (الوظيفة) لكل حد بالنسبة للحدين الآخرين، على أن يصبح التاريخ بصورة رئيسية هو الميدان الأول لتحقيق جدلية هذه الوظائف الثلاث من خلال أعظم عينة واقعية مباشرة، ألا وهي التحولات الاجتماعية، التي كانت الحاصل الموضوعي للحركة الدِيالكْتِيكية ومركباتها المتنامية، والتي أهمل شأنها باستمرار أمام التجريدات الفوقية المتتابعة.

وفي الوقت الذي فرغ فيه ماركس من عمليات تفسيرات الفكر باننتاجاته التي شغل بها الفلاسفة والكتاب الهنغليون خلال النصف الأول - وما زالوا حتى أواخر النصف الثاني من القرن الحالي - مثلاً (اشينغل) في «انهار الغرب» - فقد حاول ماركس ان يجد معياراً مادياً لتطور الحياة الانسانية في ذاتها. فكانت علاقات الانتاج هي اساس الاكتشاف الثوري الجديد، وامثلاً الديالكتيك هذا بمضمون تاريخي اجتماعي، لا يمكن أن يفسر بمعزل عن الشكل المادي الذي ينعكس هو عنه. كان ماركس يجد أن مرحلة التوافق بين الحدود الثلاثة المشهورة: العقل، الطبيعة، التاريخ، لا يمكن أن تتم الا عندما يتحقق التوافق بين الانسان كقيمة، وبين مردود عمله كقوة، أي عندما يتم الغاء انسلاب الانسان بالانسان. وبذلك يتم لقاء العقل والتاريخ من جهة، (أي أن ما يراه العقل صواباً يتطابق مع التحقق التاريخي)، ويتحد المبدأ بمضمونه وتصبح العلاقة الآن بين طرفين لا بين ثلاثة: العقل والتاريخ من جهة والطبيعة من جهة ثانية⁽³⁵⁾. ومنذ ذلك يعود الديالكتيك إلى سياقه الأصلي، فبعد أن تم الغاء الاستغلال بين الفئات الانسانية، فإن امكانيات الخلق ستتحول كلها إلى صراع مع الطبيعة يعود بالنفع على المجموع الانساني، ويهد إلى قيام الحضارة «السعيدة» المحررة من أي شكل من أشكال الانسلاب داخل صيغها الانسانية والاجتماعية، والمتجهة بكامل قواها نحو التقدم المتزايد، أي نحو استخدام افضل للجهود الانسانية في تفاعلها مع المادة الطبيعية، لبلوغ افضل مستويات الحياة السعيدة العادلة للجميع.

غير أن عالماً ومفكراً من طراز خاص، هو (سيغموند فرويد) كان يبحث عن تحقق تلك «السعادة» في القاعدة المادية الحيوية للإنسان الفرد: باعتباره قبل أن يكون انساناً مفكراً، أو انساناً اجتماعياً، أو انساناً سياسياً، اما هو كائن حيواني - بكل بساطة.

فمن اللاهوت (الفلسفات الاعتقادية والتقليدية) إلى العقل (كانط) إلى التاريخ إلى علاقات الانتاج (ماركس)، كان ثمة حقيقة مباشرة بسيطة، منسية دائماً، وهي ان الانسان ليس عقلاً فحسب، بل قد لا يكون عقلاً أبداً، إنه «حياة» والحياة هنا لا تؤخذ بمعنى شاعري ولا فلسفي، ولا وصفي، ولكنها بمعنى وجود المادة الحية ذاتها.

ففي حين أن ماركس كان يهدف إلى الامساك بالمعيار المادي الأول، ووجده في «العمل» الانساني، صيغه وعلاقاته، واشتق منه بقية الفعاليات الانسانية، فإن فرويد كان أكثر التصاقاً بالفرد. فالعمل يفترض قيام الجماعة وتعقد ممارستها. وأما الطبيعة الحيوية فتفترض وجود الجسم الحي. والجسم الحي يحمل الفرد «الانساني».

والعمل الاجتماعي معاق اجتماعياً عند ماركس، ولذلك تنعكس عنه مختلف اشكال الانسلاب: الانسلاب الديني والسياسي والثقافي، والانسلاب الاقتصادي والاجتماعي، الذي يؤلف هو اساس هذه الاعاقة.

وعند فرويد فإن الطبيعة الحيوية عند الفرد محبطة، لا تستطيع ملاقة اهدافها، ولذلك فإن (عملها) في الفرد، وفي بيئته الحيوية والاجتماعية معاق كذلك. فالانسلاب عند ماركس، والكبت عند فرويد هل يتعارضان، ام يتكاملان؟

فلنسأل أولاً: ماذا تريد أن تحقق الطبيعة الحيوية المكونة للجسم الحامل للفرد «الانساني» وما الذي يعيقها عن تحقيق ما تنزع إليه. ولماذا، وكيف تحدث هذه الاعاقة، وما نتائجها؟

إن فرويد وجد أنَّ الحيوية ليست سوى نزوع نحو تحقيق ارتواء الحاجات. والحاجة في الأساس هي افتقار الحيوية إلى ما ينقصها، وما ينقصها لا يكمن فيها، وإنما يقع خارجاً عنها، على مسافة منها. فتفترض الحاجة إذن وجود شيء يغيثها، إنه الذرات الحيوية الأخرى، وإنه المحيط المادي الطبيعي أولاً، الذي تضاعف، عن طريق نمو الجماعة الابتدائية إلى الجماعة المتحضرة، بالمحيط الاجتماعي. فالصراع إذن كامن في صيغة تحرك الحيوية نحو تحقيق حاجاتها. ولو استطاعت هذه الحيوية أن تحقق حاجاتها، ماذا كان يحدث؟ في رأي فرويد، إن الهدف النهائي للحيوية هو بلوغ «السكون»⁽³⁶⁾. ذلك أن الحاجة إن هي إلا شعور بالافتقار الذي يولد توتراً وقلقاً، إنه فقدان توازن - والتوازن في الأصل حالة سكونية، ومن أجل العودة إلى هذا التوازن، لا بد من القضاء على التوتّر بتسكينه؛ أي بإرواء الحاجة عن طريق تحصيلها لهدفها، فإذا ما حصلت الحاجة هذا الهدف أحسَّتْ الحيوية بالسعادة، أو اللذة، أي هدأت وفارقت التوتّر (المادي) والقلق (النفسي)، فيها بعد، في مراحل الحضارة العليا). غير أنَّ المشكلة ناجمة في الأصل، عن أن الكائن الانساني، أو الذرة الحيوية - بلغة التفسيرين -، يلقي مقاومة مختلفة متنوعة في الدرجة والشكل والقوة من قبل البيئة الخارجية. ولقد كانت هذه المقاومة، أيام القليل الابتدائي، واضحة مجسدة في عقبات مادية وحيوية تملأ المجال أمام كل ذرة. فالطعام والجنس (استمرار الفرد واستمرار النوع) يتصان بالندرة. والذرات الحيوية (تعوزهما) - أي تفتقر إليهما. فكان الصراع «الوحشي» الأولي. وكان القتل. وكان (الحرمان) يؤدي إلى الموت، تحت ظل قانون البقاء للأقوى. أي أن الحرمان، في تلك المرحلة قبل التاريخية من تكون الانسان، كان هو الآخر يجبر ارتواءه، كان ينتهي بقتل القوي الذي يفرض الحرمان، للضعيف الذي فرضت عليه حيويته (العاجزة) أن يكون حظه من إرواء حاجاته أقل بكثير من حظ منافسه القوي. فلما أن ينتهي إلى الموت أو موت بطيء، أو إلى القتل إن هو حاول أنْ (يقوم - عقبة) في وجه القوي.

هذه المرحلة كانت (المعركة الحيوية) خلالها على أوضح شكل، وفي أوضح ميدان، ويأوضح ادوات. ولذلك لم يكن ثمة (مجتمع) ولكن (قبيل ابتدائي). ولم يكن ثمة أفراد (متحضرون) ولكن ذوات حيوية، وفيها كان القوي يحصل على ارتواءاته ويبلغ لحظات التسكين للتوتر، أي أنه كان يحيا بحسب (مبدأ اللذة). ولم يكن ثمة وجود بعد لشيء اسمه (مبدأ الواقع)⁽³⁷⁾.

ولكن تلك المرحلة المجردة - ربما لأنها متصورة، أو ربما لأنه لا يمكن قيام برهان تجريبي على تحقيقها كما يعترف فرويد نفسه - الذهنية، من حيث وضوح الصراع بكل اطواره وجبهاته وأدواته، لا تدمد طويلاً، ذلك أن الحاجة إلى الارتواء لا تقنع بكم وكيف معينين، ولكنها تطمح إلى المزيد كماً ونوعاً. والوضع في المحيط الطبيعي لا يسمح بالوفرة، فلا بد إذن أن يتحول الصراع إلى ما بين الذرات الحيوية ذاتها للتنافس على (حصص) محدودة. وهنا كان لا بد من قيام سلطة، فالنفوق الآتي ينبغي أن يتحول إلى تفوق مستمر، مشروع، معترف به من قبل المتفوق عليهم بالدرجة الأولى.

إن القوي عابراً سيكون هو المتسلط الشرعي في مرحلة شبه الاستقرار للعلاقات الأسرية. فكان الصراع «الابتدائي» يقدم نموذج القوي من خلال (الأب)، القوي الشرعي، لأنه هو (المنتج) - حيوياً - للضعف، للابن، وهو حامي طفولته الأولى، وهو المقتن للطعام، ثم للجنس (عن طريق التحريم لبعض النساء كالأُم، والسماح بغيرها). فالأب «المتسلط» المشروع، والمشرع

لنظام التابو الجنسي (والسحري - الديني فيما بعد)، والمقتن للعوز، يجد أول فاعلية احباط مستمرة تجاه الأبناء وحاجاتهم الحيوية، فإن حتمية «العوز» إذن - أي ندرة الطعام والجنس (ربما) كذلك - ولدت حتمية الاحباط، وبدأت حدود المعركة تنسحب من التجسيد الصراعي الحيوي - المادي المباشر، إلى داخل الحيوية المحيطة، وتكونت بذلك «نظامية» الكبت. وتدعمت عن طريق رفعها إلى مستويات القيم، التي سميت فيما بعد بالدين والأخلاق.

غير أن فرويد كان يعترف من حين إلى آخر بأنه لولا نظامية الكبت التي سوف يسميها مركبوز بعقلنة القمع. لما جاءت «هذه» الحضارة⁽³⁸⁾. فهي إذن حضارة لم تتحقق إلا عندما جردت عوالم الاحباط المادية الأولى، ثم استبطنتها داخل الحيوية، وخلفت ما سمي «بالشعور الشقي» أو «شقاء الوجدان» في الحضارة الغربية. وهكذا كونت الازدواجية ما بين مبدأ اللذة، ومبدأ الواقع. إن مبدأ اللذة الذي تم احباطه منذ ايام التبدل الابتدائي، واضطر إلى الانتكاس إلى اعماق الذرة الحيوية لم ييطل وجوده، ولم تبطل فاعليته. ولكنه استمر ما وراء الحرمان، في النمو، وفي التعبير عن ذاته خلال مختلف الأشكال السلبية: «الانحرافات» وال«اخلاقية» والجريمة، والأعراض النفسية والعصاب، والفاعلية التدميرية الجماعية: المجازر والحروب، الاستغلال الفردي والطبقي الخ...⁽³⁹⁾. وخلال مختلف الأشكال الإيجابية «الحضارية»: (الانتاج الفني والأدبي والفلسفي، والاصلاحات الاجتماعية، والثورات العنيفة والمرجحة... الخ). ذلك أن مبدأ اللذة (ايروس) ما كان ليكف عن مصارعة مبدأ الواقع. ففي حين يندفع مبدأ الواقع إلى تنظيم وتقنين الحاجات وطرق اروتها، فإن مبدأ اللذة يظل يصارع في سبيل أن يجد وسائل طبيعية أو غير طبيعية لنوع من الارتواء⁽⁴⁰⁾.

ولكن في حين يعترف فرويد أن اطلاق (حرية) الارتواء للحاجات يعني في النهاية امتناع قيام الحضارة، فإن مركبوز يعلل موقف فرويد هذا بموقفه من الانتفاء الطبقي، ويقول لو تحرر فرويد من تبنيته لمبدأ الواقع، لاستطاع أن يكشف أن (حرية) الارتواء لا تنتفي مع الحضارة، وإن كانت تتعارض مع هذه - الحضارة - القائمة⁽⁴¹⁾.

لقد حاول مركبوز إذن أن يبني فلسفة حضارية جديدة تؤلف منعطفاً، لعله اخطر ما لاقته الماركسية بالذات، والفرويدية بالذات، وما وراءهما من التراث الكانطي - الهيغلي.

إن هذا الانعطاف يقوم أساسه أولاً على إيجاد المركب الموضوعي الذي تتلاقى عنده المحتمية التاريخية، والحمية البيولوجية، لتولد من لقاءهما حرية الانسان، وعلى الرغم مما في هذه الصياغة من تناقض ظاهر، إلا أنها هي في الواقع المهمة التي ندب نفسه لها هذا الفيلسوف الذي عاش معظم حياته الفكرية والواقعية، في الظل أو شبه الظل.

إنه يريد أن يوحد بين ماركس وفرويد، وأن يتجاوزهما معاً إلى ما يجعل فلسفتيهما تؤديان إلى إعطاء احدث تعليل لأزمة الحضارة الحالية، وتلك المهمة. على الرغم مما تبدو عليه من صعوبة «منطقية» للوهلة الأولى، إلا أن كتاب هيربرت مركبوز (الحب والحضارة) قد أعطى صورة معاكسة تماماً لهذه الصعوبة المنطقية⁽⁴²⁾. وذلك بالرغم من أن هذا الفيلسوف الكبير لم يكتب كلمة واحدة. ولم يأت على ذكر فكرة واحدة تتعلق بماركس نفسه. وإنما اكتفى بإعادة صياغة السيكلوجيا

الفرويدية من خلال ما دعاه هو بماورائية السيكلوجيا الفرويدية. وبقي مستغرقاً بحثه في حدود قراءة جديدة لأفكار فرويد الأساسية الموجهة لثورته الشاملة في ميدان التحليل النفسي.

ومع ذلك فلقد كانت هذه القراءة الجديدة منبثقة أساساً عن موقف ماركسي، بل ثوري شامل، ولكنه بدلاً من أن يسلك في تحليله المسلك التقليدي الماركسي، في الكشف عن التناقضات الاجتماعية من خلال المعايير الاقتصادية، فلمنه حاول أن يكشف عن أساس جديد لهذه التناقضات، وهو صراع الحيوية في الفرد مع مبدأ القمع الذي تمارسه أرقى حضارة عصرية، وهي حضارة التكنولوجيا المعاصرة، كما في نموذجها الأول، المجتمع الأمريكي خاصة.

ذلك أن الاستغلال الاقتصادي ذاته إنما يسير متوازياً، ومنذ البدء، مع القمع الحيوي. ودون أن نضيق في البحث إن كان الأول هو سبب الثاني أو بالعكس، فإن مركبوز افترض من البداية، وله الحق في ذلك، أن الاستغلال الطبقي والقمع الحيوي قد تعاونوا دائماً على إقامة مجتمع القمع الشمولي⁽⁴³⁾. ويقدر ما حاول (ماركس) فيما مضى أن يحلل الصيغ الثقافية والسياسية والدينية العليا للمجتمع الطبقي، وأن يبرهن على صلتها، كنتيجة وكعامل دعم وتأييد، بالوضع الطبقي القائم، فإن مركبوز يحاول، عبر موقفه الفلسفي الجديد، أن يبرهن على أن هذه الصيغ العليا بالذات، هي ما يؤسس البنية القمعية الداخلية المبطنة لجميع مظاهر الحضارة الاستهلاكية المعاصرة، وهو يريد من ذلك الوصول إلى جملة نتائج هامة في آن واحد:

أولاً: إن الجدلية المادية التاريخية التي انصب تحليلها على نشوء وتطور علاقات الانتاج عبر تغيرات ادوات الانتاج ذاتها، قد رافقتها دائماً جدلية بيولوجية، كان الصراع فيها سجالاتاً بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع داخل ساحة سرية غامضة، وفي اعماق اللاشعور الفردي. وإنه بقدر ما كانت تتقدم وسائل الاستغلال الطبقي، بقدر ما كانت تتوغل هذه المعركة عمقاً داخل اللاشعور الفردي، وتزيد في شقاء الانسان الانسلاحي خارجياً، بذلك القمع الداخلي البطن لمختلف فعاليات الظاهرة والمسترة⁽⁴⁴⁾.

ثانياً: إن نمو الحضارة نحو التقدم في اختراع ادوات الانتاج وتنويعها، وزيادة سلطة الانسان على الطبيعة كان يعاكس دائماً وعود هذه الحضارة بزيادة فرص سعادة الانسان وازدهاره الشخصي الحقيقي، حتى وصل الأمر أخيراً بالحضارة التكنولوجية المعاصرة إلى محاولة القضاء على تلك الوجود بتزييفها نهائياً وإغراقها بالملذات الاستهلاكية السطحية، وانتزاع الايمان بإمكانية تحقق سعادة فردية حرة⁽⁴⁵⁾. وعدالة اجتماعية حرة. ولقد ساهمت الايديولوجيا الخلفية للسيكلوجيا الامريكية وتطبيقها في التحليل النفسي والرتية، في تدعيم هذا التحويل، بأرقى وسائل التوجيه الفكري والاعلامي، والتخطيط التربوي المدرس. وإن هذه الايديولوجيا القمعية التي تبطن مختلف الجهود الثقافية والاجتماعية، في ظل تلك الحضارة، إنما تحاول أن تكرر نهائياً سيادة مبدأ المردود، الذي تجسد فيه مبدأ الواقع القديم، كأساس معياري لمختلف الفعاليات الفردية والاجتماعية. وبالتالي فقد اعتبر كل موقف يناهض هذه الايديولوجية، وكل سلوك يخالف هذا الأساس المعاييري، تصرفاً منحرفاً، مرضياً، ينبغي علاجه في عيادة التحليل النفسي. حتى أصبحت وظيفة التحليل النفسي، كثقافة نظرية وممارسة عيادية، هي تثبيت التكيف مع متطلبات الوجود القمعي، ومحاربة الخروج منه إما باعادة (التكيف) للمريض مع بيئته (الشعار المقدس لدى مدارس التحليل النفسي المعاصرة الغربية) وإرجاعه إلى (دوره) السابق في هذه البيئة (بعد شفائه)،

وأما بعزله نهائياً سواء بتهمة المرض والجنون، إن كان المريض لا يعي سبب (مرضه الحقيقي)، أو بوصفه بالمعرب الطوبائي، إن كان يرفض الاندماج مع عقلانية المجتمع القائم. وبالتالي القاء حَجَرٍ (سياسي) عليه، ومتابعة اضطهاده بأشكال أشد سفوراً ووضوحاً ومباشرة من وسائل القمع المتبنتة داخل لاشعوره عن طريق الصيغ العليا الاجتماعية (الأخلاق والدين والترية) ووسائل التوجيه العقلي (الاعلام والسينما والتلفزيون والصحافة)⁽⁴⁶⁾.

ثالثاً: لقد رأى هربرت مركيوز أن ثمة تكاملاً «تاريخياً» بين تطور القمع الحيوي، وتطور القمع الاجتماعي: فإن «الأب» المتسلط القديم، والمورِّع لخصص الطعام، المقيد للتصرف الجنسي، قد فرض معركة حفظ البقاء كنتيجة لندرة موضوعات الارتواء في الطبيعة، وفي الجنس الآخر، ما دام أن (الأب) هو كذلك المحرِّم والمحلل. وإن غمرد الأبناء لم يكن الا ليليني سيطرة الواحد، لتستبدل بسيطرة الفئة، ثم تنحل ثانية إلى (أب) جديد، اخترعته فلسفات الكبت انطلاقاً من السحر، إلى الدين، إلى الفلسفة (المحضر)، إلى إيديولوجيا المجتمع الاستهلاكي المعاصر. غير أن ما فعلته هذه الإيديولوجيا أخيراً هو أنها قامت (بتجريد) الأبوة، وجعلت التسلط غير محدد في هدف معين أو قطب محدد، واستطاعت بذلك أن تؤمن شمولية القمع، ولاستبطانه النهائي داخل كل فرد، أو كل ذرة حيوية، استمراراً أشبه بالاستقرار، يجعله هو الطبيعة المقبولة⁽⁴⁷⁾.

رابعاً: إن انتشار ظاهرة التحليل النفسي، وتعميم (إيديولوجيتها) المحرِّفة عن ماورائية علم النفس الفرويدي، إن هو الا دليل تعاضل الهوة ما بين مبدأ اللذة المكبوت، وبين مبدأ المردود الأخذة به حضارة القمع كأساس لاستمرار سيطرة (الإنسان بالإنسان على الإنسان)، إنها تنبئ على الأقل عن عدم قدرة هذه الإيديولوجيا في استمرار تقنين الغرائز الحيوية. وقسرها على التنازل المنظم عن ارتوائها الأساسي، ولذلك فإن ثورة الجنس المعاصرة مها حاولت إيديولوجيا القمع أن تحولها إلى أداة تصريف للكبت الحضاري العام، وأداة تستثمر استهلاكياً، وتنتج بضائع لتزجية أوقات الفراغ، وإن اشكال العصاب الفردي المتفاقمة كماً وكيفاً، وإن مظاهر التمرد الجماعي، والعُصيان، كل ذلك ينبئ عن أن التحويل القسري لليبدو (ينبوع الطاقة الحيوية الهادفة إلى تحقيق مبدأ اللذة بحسب فرويد ومركيوز معاً) أخذ يتحول إلى التفجير التهديدي الذي هو النتيجة المحتومة (بيولوجياً) لسيادة القمع المنظم وآليته وإيديولوجيته⁽⁴⁸⁾.

خامساً: ولكن في هذه المرحلة من وصول الصراع الليبيدي (المنحرف) ضد القمع إلى درجة التهديد بنفس أسس القمع ذاته، هل يمكن القول بأن ثمة «تزامناً» بين الصراع الليبيدي - القمعي، وبين مرحلة نضج الصراع الطبقي بحسب الجدلية المادية التاريخية؟ وبعبارة أخرى، هل أن نفس حضارة القمع سيتحقق في آن واحد بحسب الجدلية الحيوية، والجدلية التاريخية؟⁽⁴⁹⁾.
للجواب عن هذا التساؤل ننتقل إلى المنعطف الآتي من هذا البحث.

لقد حاول مركيوز في كتابه «الحب والحضارة» خاصة أن يدلل منذ البدء على أن مقولات علم النفس لم تعد مقولات علم متعزل، ولكنها هي ذاتها مقولات «سياسية». ذلك أن «الأنا الأعلى» يقسر الفرد على الخضوع إلى أوامر الواقع، ولكنه يقسره كذلك على الخضوع إلى أوامر واقع «ماض». فإن النمو العقلي، بفضل آلياته اللاشعورية، يبقى متخلفاً عن غو الواقع، أو (لأن

الأول هو ذاته عامل مسبب لآخر فإنه يؤخر النمو الواقعي، وينفي امكانياته باسم الماضي، وبذلك يكشف الماضي عن وظيفته المزدوجة في تكوين كل من الفرد والمجتمع، وأن مبدأ الواقع يحافظ على العضوية من العالم الخارجي، وفي حالة العضوية الانسانية، فإن هذا العالم الخارجي النسبي، هو عالم (تاريخي)⁽⁵⁰⁾. غير أن مركبوز لا يقصد من صفة (التاريخي) هذه تطور علاقات الانتاج، بل تطور الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، ويميل الحضارة إلى الانتصار لهذا المبدأ الثاني ضد المبدأ الأول، لأنه هو بالضبط سبب وجودها. ولذلك يستدعي مركبوز هذه الاعادة لقراءة وتقييم وتفسير المفاهيم الفرويدية، عن آليات هذا الصراع الحيوي. ويجهد مركبوز للربط دائماً بين مراحل نمو (الأنما الأعلى) الممثل لماضي سيادة مبدأ اللذة، ولأوامر القسر الاجتماعي الخارجية في آن واحد للحضارة، وبين مراحل تطور مبدأ الواقع وصولاً إلى مبدأ المردود في حضارة القمع الاستهلاكية الراهنة⁽⁵¹⁾.

ولكن ماذا يقصد مركبوز بالتحديد من تحليل هذا الصراع الحيوي - التاريخي بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع؟ يقول مركبوز - وهو في ذلك متطابق تماماً مع نظرية فرويد - بأن العضوية ما هي إلا قلق بسبب من انفصال وجودها عن سبب وجودها. أو بعبارة نفسية تحليلية، إن العضوية هي قلق لأنها بحاجة دائماً لتستمر إلى عضوية تغايرها (وقد تشمل هذه العضوية المغايرة الذرات الحيوية الأخرى، الأفراد، الطعام، وموضوعات الارتواء المادية الأخرى). معنى هذا أنها إنما هي في (حين) دائم إلى أي شيء، إلى (الحالة الأصلية) التي كانت عليها. وما هي هذه الحالة الأصلية؟ إنها ولا شك التطابق بين وجودها وسبب وجودها ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا في المادة العضوية. فهذا القلق إذن ليس تاريخياً من حيث إنه يعود إلى المرحلة الابتدائية، ولكنه يعود إلى اسباب (جيولوجية)، أي إلى اللحظة التي تولدت فيها العضوية الحية عن المادة الجامدة.

ولعل (صدمة الميلاد) تصور هذا التكوين، أو تعيد تمثله عن مستوى حيوي مباشر. فالجنين الذي وجوده وسبب وجوده (داخل رحم أمه) متطابقان، إنما هو في حال توازن ذاتي، وما أن ينفصل عن الرحم، ويخرج ذرة مفتقرة إلى أصلها دائماً، حتى تحل (صدمة الميلاد) هذه، وتستمر في أعماق لاشعور الكائن الحي. ويبدأ بمعاينة الانفصال ما بين حاجاته وموضوعات ارتوائها⁽⁵²⁾.

وإن موضوعات الارتواء هذه إنما تقدم له حالات تسكين للتوتر الناجم عن الشعور بالانفصال الجيولوجي. الوراثةي - التكويني، وصولاً إلى الانفصام الفردي - الاجتماعي.

إن إرواء الحاجة هو عودة «موقفة» إلى حال «السكون». وستظل آليات الكبت واللاشعور كلها تسعى باستمرار إلى تكوين هذه الحالة: اما واقعياً، فيكون ذلك سيادة لمبدأ اللذة، أو تحويلاً وانحرافاً، ويكون ذلك سيادة لمبدأ الواقع. غير أن النظرية الفرويدية تصل أخيراً إلى نهاية طريقها المسدود. ذلك أنه بالرغم من كل ما قدمته من حقائق، هي أشبه بفصائح، عن تشريح اسطورة الحضارة الغربية، كما يرى مركبوز، إلا أنها لم تستطع أن (تحرر) مبدأ اللذة من اتهامات هذه الحضارة له، وجعله مردوفاً مقبوحاً، غير معترف به، باسم «القيم السامية» التي حفظت دائماً تكوينات أشكال السيطرة والتسلط الفوقي، للإنسان بالإنسان وعلى الإنسان: أي أن فرويد بقي يدرس ويحلل هذا المبدأ، وكأنه يتمنى لو استطاعت (حضارته) الغربية، و(طبقتها) البرجوازية، أن تنتهي منه مرة وإلى الأبد. ولذلك كان ابتكاره لمبدأ «العيادة» النفسية⁽⁵³⁾، الذي يهدف إلى

«التخفيف» من الشقاء الانساني، دون أن يستطيع حقاً أن يكتشف أصل العلة، لا في حتمية عبثية الارتواء الحيوي، وبلوغ الحالة السكونية الأصلية، ولكن في امكانية «إعادة النظر» في أصل المشكلة كلها. إن مركبوز يبدأ مشروع فلسفته الخاصة بهذا التساؤل: إن كان أصل الكبت ناجماً عن محدودية الخيرات، عن ندرة الغذاء، وصعوبة (الحصول) على الجنس الآخر، أي العوز في الطبيعة و«التحريم» في المجتمع الأبوي، أفلا يمكن إزالة هذا العوز، وإلغاء هذا التحريم؟ إن الحضارة الصناعية الحالية استطاعت ولا شك أن تضاعف آلاف المرات من إنتاج المادة الخام والمادة المصنوعة، فهي إذن قد تغلبت على حتمية العوز والندرة «علمياً» ولكنها لم تغلب عليها «نظامياً»، أي من داخل بنيتها القائمة في الأساس على التسلط والقمع⁽⁵⁴⁾.

ذلك أن مكتنة الانتاج قد ضاعفت من الكم آلاف المرات، ولكنها، بسبب من نظام احتكارية أدوات الانتاج بالذات - أي بسبب مبدأ التسلط ذاته - بدلاً من أن تحرر الإنسان من الكدّ، جعلت منه هو بالذات أداة للكد ولاستمرار إيديولوجيته وممارسته العملية في آن واحد.

فالتدرة في موضوعات الحاجة لم تعد حتمية «طبيعية»، في ظل مكتنة الانتاج، وهي بالضبط لا تستمر باعتبارها ندرة كاشياء، يقابلها عوزٌ لها لدى الجماعات، إلا لأن هذه الجماعات بالذات ما زالت متأخرة في نموها كنظام اجتماعي - اقتصادي، وكحقيقة عضوية غير معترف بها حتى الآن، هن تقدم الطابع التكنولوجي لأدوات الانتاج المعاصرة، وإيديولوجيتها الكامنة والمضغوطة تحت عقائد المجتمع الأبوي وآلياته القمعية المحولة المحرفة بأساليب شتى، قد توازي خطورة التحدي. على أن (تتمثل) هذا التحدي، وتحوله إلى طاقة تعيدية لقواها التسلطية القديمة.

إن مركبوز يعتقد إذن بأن «تسويق» الإنسان، كشيء من أشياء بضاعة الاستهلاك في حضارة القمع الراهنة، لا يمكن معالجته بتبني الحلول «العلمية» المزيفة التي تقدمها ثقافة هذه الحضارة، وخاصة عن طريق التحليل النفسي الاميركي حديثاً، وعن طريق نظريات الفن، والتحرر - بالفن، والعيش - بحسب - الفن، التي سادت سابقاً، وخلال القرن الماضي، ومطلع القرن الحاضر خاصة، وعن طريق ازدهار النظريات الجمالية⁽⁵⁵⁾. فلقد حلل مركبوز هذه المواقف الجمالية، ثم مواقف التحليل النفسي، فرأى فيها نزعة مثالية أو خيالية، بالرغم من أن جملة نظريات «ثورية» قد تضمنتها، وبخاصة تلك التي توهجت لدى بعض الفنانين والمفكرين المتمردين الكبار من أمثال بودلير ونيتشة، وقبلهما الفيلسوف كانط نفسه، الذي لم يجد من وسيلة لعملية التوافق بين الأشكال القبلية للمعرفة (في القوة الفاهمة) وبين معطيات التجربة، إلا بادخال وسيط جمالي إلى حد كبير، يساعد «الحساسية» على تكوين الحدس الذي يجتاز، والشكل القبلي المناسب للمادة الحسية المناسبة⁽⁵⁶⁾.

غير أن مركبوز الذي لم يعط قيمة تحريرية من القمع للفلسفات الجمالية، كما تجسدت خاصة عند ماكس شلر، لم يحمل التراث الميثولوجي الذي استعان هو بكثير من رموزه «الالهية» لمعالجة خصائص السيطرة وطرق الصدام معها على الطريقة الرمزية الميثولوجية. فقد شرح نموذج (أورفيد) و(نرميس) باعتبارهما من دعاة مبدأ اللذة⁽⁵⁷⁾. الأول يدعو إلى إعادة تلذذ الجسد، وتحرير اللذة من التخـ. يص بالعضو وبالعلاقة «المعترف بها» اجتماعياً وأخلاقياً، والآخر - وهو نرسمس - الذي رفض العلاقة بالجنس الآخر كتعبير (وحيد) عن الحب والارتواء ونشد كمال الارتواء في التغلب على

التخير (جريان المياه المستمر في الغديس) محاولاً «تثبيت» صورة الجبال فوق كل تحول - الترفانا الجمالية.

إلا أن مركيز كما رأى في هيغل المجسد الأكبر لايدولوجيا السيطرة في الحضارة الغربية عن طريق سيادة العقل - المطلق - التاريخ، كذلك رأى في نيتشه الداعية الأول لانتصار اللذة⁽⁵⁸⁾. فبان مركيز قد خصص فصلاً غنياً من كتابه «الحب والحضارة» لتحديد معالم تطور الفلسفة الغربية «التي تكشف عن الحدود التاريخية لمذهبها في العقل، وعن النزعات الساعية إلى تجاوز هذا المذهب، ولقد تكشف الصراع عن التناقض القائم بين الصيرورة والوجود، بين المنحى الصاعد والدائرة المغلقة، بين التقدم والعمود الأبدي، بين التجاوز والسكون في الارتواء فهو الصراع ما بين منطق السيطرة وبين ارادة الارتواء. وكلاهما يؤكدان حقوقها في تحديد مبدأ الواقع. وبذلك تلاقي الانطولوجيا «علم الوجود بما هو وجود» التقليدية نفسها وقد اعترض عليها: فلقد قام ضد تصور الوجود من خلال حدود العقل (Logos بالمعنى اليوناني للعقل) تصور الوجود من خلال حدود ايروس: أي إرادة الفرح. وقد تضمنت هذه النزعة المعاكسة تكوين (لوغوس) خاص بها: إنه منطق الارتواء». وهنا تبعث فلسفة القوة مجدداً ويغدو مركيز نيتشويًا معاصراً⁽⁵⁹⁾.

رأى مركيز أن فرويد يشارك في كثير من مواقفه في هذه الحركة الفلسفية. فعلى أن ماورائية علم النفس عنده انما تنزع الى تحديد جوهر الوجود باعتباره (ايروس)، وذلك على عكس التحديد التقليدي باعتباره (لوغوس). كما حاولت الفلسفة دائماً ان تبرز التناقض ثم الصراع ثم الجدلية بين الوجود واللاوجود، كذلك فإن فرويد قد حدد صراع العضوية الحية بين ايروس وغريزة الموت. ذلك أن غريزة الموت هي الميل نحو السكون، والسكون لا يتحقق إلا في الارتواء، والارتواء عابر وموقت، إن لم يكن محولاً ومنحرفاً، غير ان الليبيدو عند فرويد قد اخذ دائماً من خلال نزوع شامل نحو ما سمي بالصراع على الوجود. ولقد انطلقت الحضارة مبدئياً بالاستناد إلى هذا الصراع. غير أن هذا الصراع على الوجود لم يلبث أن تحول إلى مصلحة مبدأ السيطرة⁽⁶⁰⁾.

تبدأ اصالة الموقف الانعطافي عند مركوز ما أن يحاول البرهان من خلال تراث التحليل النفسي والفلسفة والعلوم الاجتماعية وعلم الجمال. على أن ذلك «الاجماع على ضرورة مراقبة غرائز الحياة، وتقييد الليبيدو. و (تصعيد) نزعاته، انما كان دائماً تعبيراً عن القمع ومصلحة ارادة السيطرة، كما كان أداة كذلك لاستمرار القمع والسيطرة»⁽⁶¹⁾.

وأمام هذا الصورة يبدو مركيز وكأنه داعية إلى «الاباحية» في الأخلاق، و«الفوضوية» في الاجتماع، و«العدمية» في الفلسفة.

ولكن هذه الاتهامات انما يمكن أن توجه إليه إذا ما اتخذنا موقفنا من (داخيل) حضارة القمع والسيطرة بالذات، وقبلنا بعقلية الكبت والاضطهاد وصنفتنا الغرائز إلى «خيرة» و«شريرة»، واعتبرنا أن هناك قياً «علياء» وقياً «دنساء»، وكلمة واحدة إذا ما تبيننا، كما فعلت الحضارة دائماً، مدينة أفلاطون، القائمة على «تصعيد» غرائز الحس، كنموذج دائم عن كل حضارة انسانية، وهو ما فعلته حضارة الغرب حتى في مراحلها التكنولوجية العليا.

إلا أن (مركيز) الذي ربط وضع القمع دائماً بمبدأ السيطرة، وبرهن على أن السيطرة الخارجية كانت حليفها دائماً السيطرة النفسية والعقلية المستبنة داخل بنية الفرد، حاول في النهاية أن يقرن

التحرر الغريزي بالتحرر الاجتماعي. ذلك أن قوى التدمير في ميدان الغرائز، مساعدة أساسية لقوى الثورة المنظمة اجتماعياً. مما سبعت على الثورة ليست مثل العدالة فحسب، ولا المصالح الطبقية، ولكن «نشدان السعادة» كذلك⁽⁶²⁾. ذلك الهدف الأصلي المتحم بينة الموجود الانساني، في مختلف أطوار غوه الحيوي، وتطوره التاريخي والاجتماعي. وبدلاً من الاحتجاج بالعوز ونسرة موضوعات الارتواء لتقنين هذه السعادة. ثم لكتبها، ثم لقمع النزوع الحيوي كله، وتشويه الوجود الانساني عن طريق أشكال الاستعباد التاريخية، ووصولاً إلى أعلى هذه الأشكال تماسكاً ووعياً بذاتها وتنظيمها لمناهجها وبناء لايدبولوجيتها في «حضارة القمع المعاصرة، فإن (هربرت مركيوز) يريد أن يقلب (بدييات) هذه الحضارة، الفكرية والأخلاقية والاجتماعية.

إنه يرفض التراث الفلسفي الغربي القائم على تمجيد الانتصار والغلبة سواء باسم العقل، أو باسم ارادة القوة، أو باسم التقدم.

وهو يرفض كذلك، في ميدان الأخلاق، احتقار الذات الدنيا، ويعكس الآية فيعتبر أن حيوية الفرد إنما تكمن أولاً في عضويته، وأن مطالبة هذه العضوية بحق الارتواء الكامل هو أصل السعادة، وأصل الحرية، وأصل التقدم.

وهو يرفض، في ميدان الاجتماع، تصعيد هذه الغرائز، وبالتالي كبت فعاليتها، ولا يرى في التحليل النفسي الحديث سوى طريقة للإقرار بمشروعية هذا الكبت، وتبرير المرض والانحراف، كمتنفس أو كصمام أمان لنظام القمع القائم. ونظام تسويق الانسان وحاجاته ونوازع الحيوية العميقة، وتحويلها إلى قيم تداولية في ظل المجتمع الاستهلاكي.

وهو لا يكتفي بالرفض والاحتجاج المثالي، ولكنه يبرهن «علمياً» على كون أن حضارة القمع مثلما تملك قواها البانية لكيانها كذلك تحمل بذور تدميرها من داخلها. وهو هنا يبدو (مركيوز) الماركسي، وقد قبل بحتمية انبهار حضارة القمع بسبب من جدليتها الداخلية، وإن كان سلك إلى ذلك طريقاً ومنهجاً آخرين. يؤلفان وجهاً آخر لصفحة الجدلية المادية التاريخية. انها جدلية مادية ولكن حيوية.

إن مركيوز يبرهن بوضوح على أنه إذا ما أعيد تنظيم السلطة عن طريق التشريك السياسي الكامل، أي إذا ما أزيل التسلسل، فإنه ليس ثمة حاجة إلى (تقنين) الحاجات، وبالتالي كبت الحيوية، وفهم سعادة الانسان. فالحضارة التكنولوجية إذا ما حررت من يد الاستغلال الطبقي، استطاعت أن تتيح للإنسان، لكل انسان، مجاًلاً رحباً لارواء حاجاته الحيوية. وتحول مبدأ الصراع على الوجود. من دفاع الانسان ضد الانسان بالحرب والقمهر والعبودية وردود الفعل العدوانية والانحرافية، أو الثورية والتجريدية، إلى تنمية (تصعيد ذاتي) من نوع جديد تصبح فيه المراقبة القسرية على حرية تحقق الغرائز، مراقبة شعورية تتوجه ضد منع قيام نظام من السيطرة والقمع الفردي والاجتماعي جديد⁽⁶³⁾.

وهكذا يبنى مركيوز تفاؤليته على أساس حتمية انقلاب حضارة القمع من داخل بنيتها بالذات.

الفصل الثالث

التاريخ المختلف. المنفصل / المتصل

كانت فلسفة مركزية هي من أهم المحاولات الأخيرة في التوفيق بين الماركسية والفرويدية التي رعت فكرة اتصالية التاريخ. ذلك أن الحيوية المتجلية في النوع الانساني، والحضارة المتجلية في اجتماعية هذا النوع، كل منهما تمثل استمراريتهما في جدليتها الذاتية، وفي الوقت نفسه تتكامل الجدليتان لتنتجا كلية التاريخ. وهكذا تبدو العقلانية الغربية تتابع انتصاراتها، وتقدم للوعي تلك التفسيرات الشمولية الجبارة التي تجعله ينعم بشعور الإلفة بينه والعالم الذي يسكنه. إذ يظل هذا العالم لا يعكس فقط عقلانية الوعي، ولكنه يؤكداه ويعيد إنتاجها حسب النماذج التأويلية التي يتكرها الوعي ذاته.

اكتشف نيتشه أن أولى معالم ارادة القوة تتجلى في هذه العملية النفسية المسماة بالادراك. فتحويل الموضوع من ساحة المجهول الى ساحة المعلوم، من مادة خام، الى مدرك يعني إسكافاً بزمامه، قدرة على استيعابه. وبالتالي فإن كل منظومة ادراكية أو معرفية تتيح للوعي قوة في تحقيق ذاته. وهنا فإن النماذج التأويلية الكبرى اعتباراً من مستويات السحر والمقائد المؤسرة كلها وصولاً إلى أعلى مراتبها في المعرفة الفلسفية والعلمية إنما هي منظومات سلطوية في حد ذاتها تتيح للعقل أو الوعي قيادة موضوع معرفته والسيطرة عليه. لكن مفهوم القوة ليس هو السيطرة، بل هي تحريف له. وذلك هو الفارق بين إله مسيطر وإله راقص في شريعة زرادشت عند نيتشه. وهو الفارق نفسه بين الايديولوجيا والمعرفة. فالمعرفة الجذلي (Le gai savoir) هي تحقيق للقوة في ذاتها. ولكن عندما تُستخدم وسيلة للسيطرة تسمى سلطة. والايديولوجيا تحريف للمعرفة من قوة قروية في ذاتها، إلى قوة سلطوية تلغي حقيقتها الأساسية وتقيم بدلاً عنها نظاماً هرمياً استيعابياً. لذلك فإن نزعة التشبيل التي تميز الايديولوجيا تشكل أوضح صيغة لفعالية السيطرة. إذ ترتد الايديولوجيا على أصلها المعرفي فتلغي عملية الادراك. تقضي على المدرك باعتباره معرفة خالصة، وتقلبه الى أداة سيطرة.

والواقع فإن إلغاء الادراك يعني قطع علاقة الذات بالعالم. تغدو الذات بذلك برجاً أصم الجدران لا نوافذ له. تتلاشى المزدوجة: داخل ← خارج. من هنا فإن النماذج التأويلية الكبرى تنحرج من التاريخ بقدر ما تدعي أنها تستوعب التاريخ. إذ يغدو النظام المعرفي الذي يتضمنه النموذج التأويلي، مكتفياً بتبرير ذاته بقدر ما يدعي قدرته على تبرير نتائج الواقع والتاريخ.

والحقيقة فإن ما يكرس هذه الحلقة المفرغة بين المعرفة والايديولوجيا، هو الخروج من دائرة

الداخل، وإعادة فتح العلاقة الدائمة بين متعددة في مراكز الداخل والخارج معاً. من هنا تأتي الأركيولوجيا لتكسر حلقة المفهوم، وتقدم الوثيقة أو الحفيرة. فإن عودة الى شتات المادة تكشف عن أنظمتها الكثيرة التعددية. وبالتالي ترجع الى عملية الادراك خصوصيتها الأصلية. فليست عظمة العقل في اكتشاف مفتاح واحد لكل الأبواب، ولكن في اكتشاف وانتاج آلاف المفاتيح لآلاف من الأبواب.

تبدو الأركيولوجيا دعوة لنقض المنهجية كما لو كانت تعارض الأسس المعرفية للثورة العلمية الحديثة. إذ فهمت المنهجية بمعنى منطقي خالص، وهو الحفاظ على التماسك الداخلي للمنظومة المعرفية وذلك تطويراً لمبدأ الهوية المتعدد. عوضاً عن عودة الكثرة الى الواحد كمبدأ ميتافيزيقي أو لاهوتي، فإن القانون الوصفي يحل هذه المعضلة، إذ يصير هو الواحد الذي يفسر كثرة الأشياء والوقائع. كأنما المنهجية إذن لا تفارق أبداً مبدأ استيعاب الكل. والكل هنا قد يكون تجزئاً رياضياً أو عقلياً، وحتى سياسياً واقتصادياً. لذلك أصيب فكر الاتصالية بذهول وهلع أمام مفاجأة المنفصل وفكره المنبعث مجدداً خلال ستينيات هذا القرن. فلقد استشاط جان بول سارتر غضباً عندما قرأ/ الكلمات والأشياء/ لميشيل فوكو واعتبر انبعث المنفصل هو بمثابة نفس للتاريخ.

فالوجودية السارترية كانت تمهد في تنمية الماركسية باعتبارها أحدث تعبير عن تاريخانية التاريخ. وبذلك فقد كان سارتر أحد أكبر المدافعين المعاصرين عن العقلانية. أي عكس كل الأدبيات الأخرى التي كانت ترى فيه وفي تياره ومدرسته تأسيساً للامعقول.

كانت تنمية الماركسية على يد سارتر بتصيد منهجيتها الديالكتيكية الى شكلانيتها الأصلية التجلّية في فعالية التشميل، هذا المصطلح الجديد الذي كشفه وابتكره سارتر وهو بحسب أنه يحرر الماركسية من واحدية تمسدها الاجتماعي المادي⁽¹⁾. في حين أن التشميل الى جانب أنه يلغي الجدلية كصيغة من صيغ الحركية في المجتمع وفي التاريخ ذات طبيعة موضوعية وحتمية، فإنه يصعد هذه الحركية بالذات الى أوسع الاطارات تجزئاً، وبذلك يفرض عليها سكونية شاملة. لأن فعالية التشميل تعني في حصيلته الأمر استبعاداً منهجياً لكل الحدود والفواصل. فالتشميل بذلك ليس سوى منهج يأكل موضوعاته مبقياً على هيكلها العظمي وسط فراغ من الحدث والتاريخ معاً.

إذا كانت كل من الماركسية والفرويدية، وبعض تطويرات الأولى السارترية، قد حملت على العقلانية كل منها بطريقته الخاصة، فليس من المحتم ألا تقيم هذه النماذج التأويلية على أنقاض ما تهاجم، عقلانياتها الجديدة الخاصة بها. فمن الواضح أن كثيراً ما تكون الثورة على العقلانية موجهة الى مضمونها دون المسّ بأنظمتها المعرفية. بل قد يكون الفكر الثوري ذاته متنبئاً دون وعي ذات النظم المعرفية التي يعارضها. لكن معارضته تصبّ في الموضوع وليس في الجهاز الذي أنتج ذلك الموضوع.

لكن المتعطف الذي حققته الماركسية هو أنها حاولت أن تضع ذاتها خارج العقلانية السائدة وأنظمتها المعرفية المنتجة لها في وقت واحد. فقد خرجت الى الهواء الطلق. وأطلقت البحث عما يشكل وثائق الفهم، عن المترسبات المتحقة في أرضية الجيولوجيا التاريخية. لكن تلك الدعوة لم تمنع الماركسية في الوقت ذاته من اختيار مسرى واحد معين في أقيية الأرشفة. وحّدت بين

المضمون والمنهج. فرأت للتاريخ إيقاعاً ثابتاً (الجدلية المادية) واتجاهاً، تقدماً دائماً. فالانصيائية تستمد عقلانية جديدة عندما تتجسد عبر الجدلية. لم تعد تسلسلاً وتتابعاً، بل غدت في علاقة حوارية، تتمخض دائماً عن فعالية انتاج متبادلة بين حدودها. لكن هذه الفعالية ليست حركية رتبية بل إنها تمتلك قدرة على التجاوز. والتجاوز يحكم دائماً بالغنى والاعتناء الذاتي. فهو نحو وتقدم. فالأركيولوجيا هنا هي عبارة عن مورفولوجيا مُسقطَة من العقل على الواقع. لذلك سرعان ما تحسر الأركيولوجيا بينتها بل تحزنتها وعجائبها اللانهائية السرية، لتبرز من خلال مورفولوجيا محددة سلفاً.

إن ثمة تشكيلاً محددًا سلفاً يعطي للتاريخانية ذات الصياغة الجدلية أفضليةً بل سلطةً على التاريخ، بحيث تضيق مساحته من خضمّ لانهاثي الى مجرى نهري، إلى تيار، بصفتين واضحتين، وكية من مياه، وسرعة وتسارع لأواجه ومراحله وقمرحله. حتى مفهوم الزمن يصير انجهاً طولانياً على حساب العرض والسعة. فصيغة التوالي تختزل الزمن الى لحظة الماقبل والمآ بعد. ولكن هل يمكن للزمن أن يفهم بغير هذه الطريقة. وإلا فإنه يصير لا لزوم له، ويتحول الى سيمه التقبض: المكان والفضاء. فما أن يتعرض مفهوم الزمن للسعة حتى يغلب عليه نسق المكان. لا عجب عندما تنقد الأركيولوجيا بكونها علماً فضائياً، فإنها الأثرية أو الحفريات التي تشغل الأفضية والحيزات (جمع فضاء وحيز). فهي ما يبقى بعد الحدوث أو المآ يحدث لما سيقى. كأننا نواجه من جديد تلك المسألة العريقة في القدم وهي كون المكان أصلاً للزمان وليس العكس. فإن التوالي ليس تعبيراً مقولياً عن التجاور. وبالتالي ليس ثمة أسقية لمفهوم على آخر. والأركيولوجيا تراهما في ابستمية واحدة هي الزمكان. أما الحديث عن انفصال منطقي أو انطولوجي داخل هذه الابستمية فإنه ينقلها الى نوع من التجريد والسفسة.

بتأثر التاريخ دائماً بالظاهرة العقلانية التي تميزه من حيث كونه أنه في الأساس مفهوم زمني. عقلانيته المتفوقة هي في النهاية تجسيد مبدأ العلية في قانون التوالي. فالتاريخ البحث لا يكف عن ابراز علاقة الأحداث ببعضها بفضل ارجاعها إلى انساق من المتواليات. وهو عندما يبرج هذه العلاقة يجد نفسه أمام فوضى الأحداث الخام، وليس من الضروري التراجع دونها، واللف والدوران حولها. فإن ثمة خضماً حديثاً هائلاً لا يمكن أن يستوعبه قانون التوالي طولانياً ولا قانون التجاوز عرضانياً. والقانونان اطاران للفهم كما بينت الكانطية دائماً. لكن ذلك لا ينفي مقدماً امكانية تواجد لاطارات أخرى. ذلك أن الزمان هو أزمته. والمكان هو أمكنته. بل ينبغي في النهاية التحدث فحسب عن الحدث بوصفه صانعاً لزمكانيته، وليس مصنوعاً بها، أو محتوياً فيها كأنها الاناء الذي يجمع الماء، وإلا أصابه التبدد.

ليس ثمة فاصل حدي بين الاحتواء والانتاج مادامت الزمكانية متصلة بمضمونها دائماً من الوقائع والأحداث. ومن هنا فإن الكانطية لم تعرض تفسيراً بقدر ما قدمت تنظيمياً لعملية الفهم. فقد احترست مقدماً من طرح مشكلية الزمكانية باعتبارها ماهية أو موضوعاً قائماً بذاته، وحاولت أن توجه التحليل شطر العلاقة بين الزمكانية كاطار وبين محتواها كحدوس حسية دائماً. كأنها اعتبرت بذلك أن هذه المشكلية هي أقرب الى ضرورة الطرح. أي أن تكون في أولويات المواجهة العقلانية والتحليل.

يصير مفهوم الزمكانية من طراز المفاهيم العملية أكثر من كونه يمتّ بصلة الى الأنطولوجيا.

وذلك ما صدم في الواقع نيتشه بطريقة متميزة عن كل الكانطيين التابعين الآخرين في أجنحتهم المختلفة اليمينية واليسارية. فيأتي الحل النيتشوي مجنحاً في ابتكار مفهوم القوة، واردة القوة. إذ يصبح الفهم تجلياً أولاً لارادة القوة. فيلقى العقل ذاته متورطاً منذ البدء في محاولته الدائمة للاستحواذ على العالم. والفهم أو الإدراك هو المدخل الوحيد الذي يحدد علاقة الوعي بالعالم من حيث كون الوعي ذاته هو قوة - على - الفهم لتحقيق قوة الفهم.

فالاتصالية تطبيق نظري لمفهوم الزمكانية الكانطية على التاريخ. كأنما التاريخ عندئذ هو هذا الجريان الدائم لتيار الاحداث ضمن قالي الزمان والمكان. وبالتالي لم يكن ثمة بد لدى هيغل من اعتبار الانسان ذاته كائناتاً تاريخياً، إنه في صميم هذا الجريان ومنه لكنه لا يترك نفسه كيما ينغمر تحت التيار، وانما هو قادر على الوقوف فوقه، أو محاذياً له. وبقته تلك آتية ومفترضة.

من هنا سيطر مفهوم التاريخ باعتباره لامتناهياً. وكانت المذاهب الأخلاقية سواء منها ذات المصطلح الميتافيزيقي أو اللاهوتي تعالج التاريخ اللامتناهي بمنهجيات تلغي كل حدود لها حتى يمكنها أن تعادل موضوعها. والمعطف الذي حققته إستيمولوجيا التاريخ كان يتطلب أولاً ثورة منهجية تطرح اشكالية المتناهي/اللامتناهي بطريقة مباشرة. ولذلك اختار نيتشه مصطلح الجينالوجيا تسمية لمنهجته في إعادة قراءة تاريخ للثقافة. هو تاريخ لأصل الحدث الانساني وتكوينه، أو نسيانته. وجاء فوكو بمنهجية الأركيولوجيا التي تتقارب بالموضوع والمهدف مع جينالوجيا نيتشه ولكن عبر زاوية مختلفة.

بين /جينالوجيا/ نيتشه و/أركيولوجيا/ فوكو صلة دلالية مستمرة تفوق صلة التقارب في التركيب اللفظي فكل المذهبين يطرحان مقاربتين من التاريخ، قد تعينان في النهاية مقارنة واحدة. ليس الزمن فيها متوالية حسابية أو هندسية، بقدر ما هو تفكيكات فضائية. فالتاريخ يتجاوز مفهوم التوالي وما يمكن أن يتضمنه كذلك من نظام معرفي يقوم على الترتيب العليّ بحيث يصير للحدث السابق قوة خلق أو توليد للحدث اللاحق. فالنظام المعرفي العلي يفترض التوالي والتتابع بين حدوده بما يعطي دائماً للنسق الذي يجري بحسبه التابع صيغة السلسلة المتواجدة في آنات الزمان المتلاحقة. ولا بد إذن من التفريق بين مفهومين ونسقين في آن: مفهوم المتوالية ونسقتها في التابع بين الآنات الزمنية. ومفهوم العلية ونسقتها في عملية التوليد، أو نشوء الحد اللاحق عن الحد السابق. فالتلاحق الزمني ليس من الضروري أن يتضمن توليداً تكوينياً بين الحدود المتتابعة. كذلك عكسياً فإنه لا يلزم عن عملية التكوين تلاحق زمني. لكن هذا لا ينفي أن كل تكوين يحدث في زمن، يحتاج إلى الزمن. إلا أن هذا الزمن ليس رياضياً دائماً، بمعنى أن تابع الآنات فيه ليس مضطرباً، ليس ذا ايقاع واحد. كذلك لا ينبئ عن اتجاه وحيد.

فالرؤية التقليدية للزمن جعلت منه حتمية في التابع والتلاحق بين حدوده الى ما لانهاية. لذلك كسرت الرياضيات الحديثة المسلسلة المتناهية بفكرة اللامتناهي. جعلت من الحدود المتناهية قابلة للانفتاح على اللانهاية، بالرغم من طبيعة كون الحد متناهياً بالضرورة. لقد جردت مفهوم التابع في ذاته من الحدود أو الأعداد المتتابعة، وراة فيه امكانية الامتداد تراجعاً أو تقدماً الى ما لانهاية. في حين يبقى الحد في ذاته كمية محدودة دائماً. هكذا يصير للتابع مفهوم مجرد يقع في مستوى متعال ما فوق الحدود ذاتها. فاللامتناهي في العدد ليس عدداً وإلا صار متناهياً بالضرورة. لكنه في الآن ذاته يشكل مفهوماً ذا صلة ضرورية كذلك بمفهوم العدد عنه. لأنه

بالرغم من امكانية استقلاله كمفهوم فهو يظل ممتنعاً عن التصور بدون نسبته الى الكم، الى وحدات قابلة للقياس.

ليس مثل هذا النقاش بعيداً عن عمق كل فلسفة للتاريخ. لأن التاريخ يقع في خط التماس دائماً بين التكوين والرياضة. وقد اكتشف الفكر الفلسفي منذ القدم هذه الصلة الداخلية (Intrinsèque) بين مفهومي التوالي أو التابع، والتكوين. وسمي التاريخ رواية، وسرداً في المصطلح الحديث. فالرواية تقول أحداثاً يجب أن يربط بينها زمن، يحدد به حدثاً من خلال فكرة التابع. والسرد كذلك قد يتحرك قليلاً من التابع، لكنه يطلب دائماً ثمة ترابطاً، ليس من الضروري أن يكون زمانياً أو رياضياً، بيد أنه لا مفر من افتراض العلاقة. وإلا سقط السرد فيما ليس بذى علاقة أو رابطة، فَيَبْطُل مفهومه أساساً. إذ يظل السرد، كما الرواية، يدل على امكانية تحقق لأمر ما، لا يضر عدم تحديد تاريخه، ولكنه وقع في ديومة ما. أي شغل حيزاً في زمن، وبالتالي صار في التاريخ، أو- من التاريخ. (ليس بمعنى مصطلح علم التاريخ طبعاً).

فالسرد يجب أن يقع على ما هو قابل - للسرد أي للربط. إذ إن مفهوم السرد يحيل حتماً إلى نسقٍ تابعي لغوياً. ذلك هو الفارق اللساني بين قال وروى أو سرد. فالقول قد يكتبني بالملفوظ. ولكن الرواية تعدى الوحدة الملفوظة الى العبارة، الى نسق آخر يفترض إقامة نسج من الملفوظات ذات بنية علاقية تفيد ثمة متوالية ما أو تتابعاً بين حدودها. /قال قولاً/ لا تعادل /روى رواية/. فقد تكون العبارة الثانية تندرج تحت كل قول، وهذا ممكن في المصطلح اللغوي. لكن عندما يصبح القول رواية فإنه يفترض خصوصية جديدة.

فالقول بدلالته اللغوية الواسعة يشمل الملفوظ والمكتوب. وهو يعني اللسانيات كلها، من حدود المفردة اللفظية الى العبارة والنص المقول أو المكتوب. إلا أنه عندما يدخل تحت تصنيف فعلٍ خاص /روى/ تصير له دلالة متميزة. إذ ينهي المستمع أو القارئ لاستقبال الحدث. فالحدث لا يشغل حيزاً في القول فحسب، بل يتطلب حيزاً في المقول الذي هو نقلة من مرجع لساني بحث الى مرجع آخر، يتبع استراتيجية مختلفة، تفترض حضور ما يقع عليه القول خارج القول ذاته. هكذا يقوم التقابل بين البيولوجيا والأنطولوجيا. تدخل اللسانية الى الحياة. تصير اللغة تاريخاً، لا تعود تصويماً (فيلولوجيا) ولكن تصير تكويناً (جينالوجيا).

القول في حدود ملفوظة لا يبرح الحد الصوتي. لكنه عندما يصير رواية يتضمن إخباراً. يكون التصويت قد تملك من واقعة. حقق فعل إدراك. صارت له قوة أخرى تضاف الى قوة الصوت الفيزيائية وتغيرها من طبيعتها الحيدانية، إلى طبيعة الدلالة. أي تلك المصوّنة التي تملك قوة المدرك. فمارست ارادة القوة (النيشومية) بذلك أولى فعاليتها عندما استحوذ الوعي على ما يمكنه من تشكيل معنى، عندما يصبح ناطقاً بخبر، عندما يصبح مخبراً.

فالنطق حين يتحرر من مجرد كونه نظام تصويت الى نظام دلالة، يعيد تنظيم اندراج الوحدات الصوتية الى اندراجات دلالية أخرى مختلفة نوعياً كينونياً. وفي الرواية يصير النطق فعالية سرد تُقيم جسراً تواصل بين قائل ومستمع، بين نصّ وقارئ. وعندما يكون هناك فعل قول فيمكن أن يتوقع المستمع أي سياق من كلام المتكلم أو القائل. ولكن عندما نستخدم فعل روى فإن التوقع ينحصر في نوع معين من الكلام هو الخبر. يصير الراوي مخبراً، وما يقدمه هو فعل إخبار. كأنما الرواية هنا تحقيق دور الناقل. يفترض ذاته وسيطاً بين موضوع الخبر ومن يُنقل اليه

الخبر. من هنا جاءت إشكالية تقليدية تقع بين فلسفة التاريخ وعلم التاريخ، وهي إشكالية الراوي أو المؤرخ باعتباره وسيطاً أو ناقلاً للخبر، أو كونه معيذاً لإنتاج الرواية، مكزناً لها على مستوى الحقيقة التاريخية، بعد أن كانت تمت إلى مستوى ما يُعتبر واقعاً. فدور الناقل ليس آلياً، وبالتالي لا يمكنه أن يكون حياً. وهو عندما ينقل، أي يسرد ويسوي فإنه يشرع في بناء واقع حديثي جديد. صحيح أن هذا الواقع لا يتعدى حدود النص المكتوب أو المقول، لكنه يدعي تطابقاً مع حدث أو جملة أحداث شغلت حيزاً من زمان معين.

تقدم اللغة العربية في هذا الصدد لفظة حكى بمعنى مائل. وتأتي الحكاية بمعنى المائلة. كان المؤرخ إذن لا يعطي عبر حكاياته إلا ما يشبه الواقع الذي يحدثنا عنه. هناك مائلة أو مشابهة، وليس تطابقاً أو انطباقاً. والمائلة نوع من ادراك الموضوع عبر ذهن الفرد المدرك بما له من امكانيات وخصائص ذاتية. لذلك لم تستخدم العربية مصطلح الحكاية بمعنى الرواية أو في مستواها التعميري، بل بقيت درجة أو درجات أدنى منها. فالحكاية أقرب إلى صيغة الاختلاق منها إلى صيغة إحقاق الحقيقة. لكن فعل روى، ومنه الرواة (ورواة الأحاديث الشريفة بخاصة) قد اختص بنقل الكلام القدسي والنبوي. ورواية الحديث بذلك سبق رواية التاريخ، واستمد الثاني بعض شرعيته الاصطلاحية من حالة الأول. بل إن علم التاريخ العربي ترعرع أساساً من رحم الرواية القدسية والنبوية قبل أن يتكرر أهليته المستقلة.

فالرواية لا يحكي وإنما ينهى، يخبر، يحدث. وقليل ما جرى عليه فعل حكى. ومع ذلك فليس الرواة جميعاً طبقة واحدة وإنما صنفهم علم الحديث فيما بعد، وفي عصر التدوين، إلى طبقات. وقد اصطلح على تسمية وحدة القياس بين هذه الطبقات، بلفظة القوة. فيُوصف حديث بالقوة إن كان يمتلك شروط الحقيقة، أو بالضعيف إن افتقد هذه الشروط، بعضها أو أكثرها، وبين حدي القوة والضعف درجات عديدة.

حديث قوي، أي كونه مُستنداً. والإسناد هو فعل تراجع تسلسلي بين طبقات المحدثين المصنفين بحسب درجات أهليتهم ومعصوميتهم عن الخطأ أو الوهم، عن التلقين والتحريف. وبالطبع فإن قربهم من موضوع الحديث، وقربتهم من أهله كالنبي وصحبه ورجاله، يشكلان أساس المرجعية ووحدة القياس. وهما الموضوع الأهم الذي شغل أصحاب الحديث ومؤرخيه، مما سمح بوضع قواعد دقيقة لأصول التحقيق التاريخي الذي أناد منه فيما بعد قيام التاريخ كعلم.

إذا صح القول فالأصل التقويمي لفعل /روى/ هو فعل /حدث/. لأن رواية الحديث إنما يحدث من جديد كلياً روى حديثاً أو حدثاً أحاط بهديث. فالقدسي يكون مصدراً للواقعي باعتباره الموضوع. لكن علماء الحديث لم يجعلوا من قداسة الحديث أو ادعائها سبباً لأهلية المحدث وتقييمه. بل كاد الأمر يكون معكوساً. إذ يذهب التقويم من شخص المحدث ومكانته ودوره في المؤسسة القدسية كدعم ومرجعية للحديث ذاته. وصفة القوة التي يُنعت بها وبحسب درجاتها المختلفة، إنما تستمد أحد مقاييسها الأساسية من قيمة المحدث ذاته ودوره في المؤسسة القدسية أو درجة علاقته بها.

لذلك كانت رواية التاريخ تعني تقديم الأحداث باعتبارها حقائق. لكن الحقيقة التاريخية تظل مختلفة عن الحقيقة المنطقية. إذ يبدو المقياس المباشر الذي يعتمد المؤرخ في مهمته الأساسية

والتقليدية يقرم على تطابق كامل بين روايته وموضوعها. فهو مقياس الواقع بمعنى الماحداث. الرواية تدعي أنها تقدم الماحداث. ونلاحظ في ملفوظة الماحداث نوعاً من التركيب بين حَدَث وكونه وَقَعَ في زمكان، وهذا الزمكان يدخل في فعل الماضي. وهنا يتدخل المنطق الذي يطالب المؤرخ بأن يقدم روايته ضمن شروط صحتها. والصحة تعتمد أولاً كَوْنُ ما يُروى هو ما وقع فعلاً، هو الماحداث أو المايحدث. لكن بين المفهومين يتدخل الزمن من كونه في المفهوم الأول حدد الوقت، وهو من فعل الماضي، ومن كونه في المفهوم الثاني (المايحدث) حدد معقولية الحدث، باعتباره قابلاً للتصديق. وبذلك يفترق الحدث التاريخي عن الأسطورة. إذ نظل الأسطورة ممتنة على التصديق، وإن لم تكن ممتنة عن التخيل. لأن التخيل يمكنه أن يروي الماحداث، وما لم يحدث. ولكن نظل للثاني امكانية الحدث. لكن ليس من الضروري أن يفقد الحدث التاريخي امكانية تصديقه حتى يصير أسطورة أو من النوع الأسطوري. بل قد يأتي القول التاريخي مخطئاً أو مُخْتَلَفاً كله أو بعضه، أو محرفاً، دون أن يبلغ نوع الأسطوري. فالادعاء بالصفة التاريخية للقول المروي هو مساحة التحقيق التاريخي الذي يستعين بكل أدبيات الاستمولوجيا التاريخية المتعارف عليها من أجل أن يقدم حقيقته على أساس كونها معقولة، أي حاملة لخصائص الحدث التاريخي، الحدث الذي يتبناه التاريخ من حيث هو علم.

هكذا تقوم دولة التاريخ كعلم. إذ يعرض موضوعه من داخل الخطاب المشروط بخصائصه الاستمولوجية. وعند ذلك يصير التعامل معه كتعامل المنطقي من ناحية الحفاظ على الشروط الاستمولوجية لاكتساب الرواية شروط الرواية الصحيحة. وفي الآن ذاته يتجاوز الخطاب التاريخي هذه الشروط كشكل، الى المضمون. وتحقق النقلة النوعية بين المستوى الاستمولوجي للحدث الى مستواه الواقعي. تتضاءل المسافة المعرفية بين الواقعة والحقيقة. لكن أية حقيقة تلك التي يدعيها الخطاب التاريخي. إنها تلك الحقيقة التي لا يمكن تجريدها عن لحمتها في الزمكان. وهذا الزمكان بالذات الذي كان موجوداً ولم يعد كذلك. فالحقيقة التاريخية لا تستطيع أن تبرح زمكانيتها. وبما أن هذه الزمكانية وَقَعَتْ أو كانت ولم تعد كذلك فإن صيغتها الاستمولوجية تظل أضعف من أية حقيقة تمت الى العلم اللاتاريخي، كالرياضة والفيزياء. إذ تبدو حقيقة العلوم الخالصة أنها لم تعد محتاجة الى حاملها الزمكاني. كل قانون فيزيائي تثبت صحته دائماً بامكانية أن ينطبق على موضوعه، بامكانية تكراره هنا والآن. أما الخطاب التاريخي فإن أحداثه ذات خصوصية تمنع تكرارها، وإن لم تلغ امكانية أن تتشابه فيما بينها. لكن التشابه هو غير التكرار.

ذلك هو الفاصل بين علم التاريخ الحديث، وبين علم للتاريخانية. ولهذا قيل عن الأول إنه هو المختبر للثاني. وقيل عن الثاني إنه فلسفة للتاريخ. وجاء اصطلاح الخطاب التاريخي ليجمع بين المختبر وفلسفته. وهو ذلك الجمع الذي سمح دائماً ببناء زمن للواقع يمكن استعادته عقلاً دون هذا الواقع بالذات. لأن عقلانية الخطاب التاريخي تبني أنظمتها الاستمولوجية التي تدعي اكتفاءها بنظامها الخاص، بمنطقيتها القادرة على الاقتناع بحقيقتها المتميزة. فالتاريخانية إذن بناء استمولوجي لا تبره الزمكانية بقدر ما يعتمد الاسناد الذاتي. هذا الاسناد الذاتي لا يجده إلا في تقاربه المتواصل مع البناء الأنطولوجي. هكذا يصير الخطاب التاريخي متحداً بخطاب الكينونة. وتقتصر بالتالي الفلسفات التاريخانية مقاربات متنوعة من سمومية الكينونة أو داخلها بالأحرى. ويفقد المختبر التاريخي أحد مصادر المعرفة التاريخانية، وليس مصدرها الأوحد. يتجرد الخطاب

التاريخي عن الحدث ليبز وكأنه نظام قُوي من الإدراك الشمولي الذي يعيد انتاج الحقيقة التاريخية مستغنية عن حاملها الزمكاني. وهي تلك الحالة التي يضاهل فيها وزن الحدث من حيث هو واقعة زمكانية أساساً، ليصبح مقياس الحقيقة فيها حدثاً من نوع آخر، حدثاً كينونياً. يصير جينالوجيا، تاريخاً للحياة في الحيز الباقي المستمر. ونجى الأركيولوجيا لتغدو فن الحفر في الكائن عما يكونه. وهو ذلك الحفر الذي لا يقع تحت الكائن، ليس قبله ولا بعده. ولكنه قراءة في التكوين باعتباره عملية توثيق قادرة على تحقيق التأويل.

وثائق الكائن أو حفرياته بلغة فوكو تقلب حركة التجريد من التاريخ الى تاريخيته. فتجعل الثانية عائدة باستمرار الى أصلها. وهي عكس الفلسفات التاريخية التقليدية من هيغل الى ماركس. بمعنى أن آثار الحدث أو أركيولوجيته، أو خزائنه ووثائقه، ليست هي ما تبغى من الحدث أو ما رسمه من علاماته على أرضية الواقع، ولكنها هي الوثائقية - أو الأشيفية - التي تعيد استحضار الكائن من غياهب نسيانه أو تناسيه. لذلك قيل عن فلسفة هيدغر إنها ليست تاريخية. وذلك لأنها عود أبدي نيتشوي للكينونة عبر تاريخ غيابها.

هكذا فإن الاستمولوجيا التاريخية التقليدية التي تمحصر البحث حول تحقيق الحقيقة بعلاقاتها الزمكانية، يكونها استعادة للحدث في اطار زمكانيته، لتجعل هذا التحقيق ذاته دليلاً وجود الواقعة التاريخية، تقول إن هذه الاستمولوجيا (التاريخية) هي التي كانت تفر من مواجهة زمن الحدث الخاص بادعاء الاحتياز على زمن كل حدث، بما كانت تسميه إنشاءً لمعنى الحدث، أي تحريره من جسده. وبالتالي فهي تقطعه عن أركيولوجيته لتلحقه بالزمانية المجردة. وذلك لأنها تطلب المتصل وتفر من المنفصل.

ولقد بلغت الاستمولوجيا التاريخية ذروتها الأولى مع هيغل وأكمل المهمة ماركس. فكان لدينا المنهج الجدلي الذي ينقل فهم الحدث من جسده الى علاقاته. والعلاقات هنا شبكة مترامنة متراكمة ولكن حسب خط طولاني. انها ترتبط بنموذج التيار المتدفق. وهي لا تستطيع أن تفارق سلطة هذا النموذج ولا سمته البارزة في كونه سيولة ذات اتجاه. وأن هذه السيولة لا يمكن أن تكون، أن تفهم إلا باعتبار أن لها اتجاهاً. فالصيرورة حركة تكوّن وتكوين. ولكن ليس من الضروري أن تكون ذات قصد، وبالتالي محمّلة باتجاه، أو أنها موجهة أو متجهة. فللك الخصائص هي اضافات تلحق بالصيرورة. لكنها هي في ذاتها قد لا تكون متضمنة أو حاملة لأية خصيصية من تلك. لذلك إذا كان فوكو قد اعترف بالصيرورة فهو في الآن ذاته لا يقبل حركة جدلية تضاف إليها. ولعله في ذلك إنما يريد القول إن الجدلية هي إحدى مكنات التحقق الصيروري، ولكن ليست بالضرورة هي كل حركتها.

يستريح العقل ولا شك لفكرة الاتجاه. ما هي الا انعكاس للفكر الغائي التيلولوجي. إذ ما قيمة العالم دونما غاية. ولكن العالم موجود حتى ولو لم نعرف له غاية، أو حتى لو لم يصنع لذاته ثمة غاية. كذلك التاريخ فإنه ليس ذلك الاتساع اللا محدود لكل ما يحدث. هناك كثرة من التواريخ. وربما كانت قصة قرية واقعة على حدود صحراء أو على ضفة نهر هندي أو صيني تمتلك من تاريخها الخاص، ما يتيح لها أن تتحدث عن التاريخ بالحروف والأصوات الكبرى. ذلك هو عكس العقلانية الغربية التي تتحدث عنها (دريدا) إذ لا بد أن يكون العالم واحداً، وله تاريخ

واحد ينعكس طبعاً ويتجسد خلال التاريخ الغربي، الذي لا يستوعب الانسانية فحسب، ولكنه يصير هدفها الاسمي⁽²⁾.

من المعروف أن نقد الغائية ارتكز منذ الأساس إلى كون العقل يسقط الغائية من ذاته على العالم. ولقد اعتبر التفسير الغائي بمثابة تفسير عليّ مقلوب. رفضت العقلانية التقليدية فكرة التراجع إلى ما لا نهاية أو التقدم إلى ما لا نهاية. واعتبرتها تناقضاً. والتناقض هنا من مرتبة ذاتية خالصة. في حين تقدم التجربة المباشرة الأشياء ضمن شبكات علاقية لا حدود لها. حتى علاقة السلسلة يجب أن تحمل مكانها علاقة الشبكة. إذ تظل الأولى توسحي بمفهوم الارتباط ذي الاتجاه الواحد الذي يتناول كذلك فكرة التوالي الزمنية. بينما يقدم مفهوم الشبكة امكانية لكل العلاقات بحيث لا تكون علاقة التسلسل المكاني والتتابع الزماني إلا إحدى هذه العلاقات وليست جميعها. ذلك ما يحدد الفاصل الحقيقي بين العقلانية التقليدية وبين العلم الحديث. وهو المنطلق الذي حدا بالتوسير إلى اقامة ذلك الفصل العتيد في اعادة قراءة كتاب الرأسمال لماركس، بين المادية التاريخية - ونرمز لها بحرفي م/ت، كما فعل التوسير بالرمز اليها بحرفي MH تلخيصاً لعبارة (matérialisme historique) والمادية الجدلية، أو الرمز م/ج، مقابل: MD⁽³⁾.

وعند التوسير فإن م/ت، المادية التاريخية إنما تعود إلى تصور هيجلي، وهي بالتالي ترجع إلى فلسفة تأملية، في حين أن المادية الجدلية هي التي تؤسس الموقف العلمي عند ماركس. وبالتالي فإن الاعتبار يجب أن ينصب على كتاب الرأسمال باعتباره بحثاً علمياً يطبق منهج المادية دون أن يعلن عنها ابستمولوجياً. ولذلك وجب على القارئ أن يستخلص هذا المنهج عبر تطبيقاته المباشرة. وقد وصل الأمر بالتوسير إلى اعتبار (الرأسمال) بمثابة تأسيس علم الرياضيات عند طاليس، وعلم الفيزياء عند غاليله⁽⁴⁾. فهذا الكتاب محطة كبرى في تاريخ العلم برأي التوسير. إذ إنه يحقق تلك القطيعة في مفهومها الأبستمولوجي الحاد والعميق، كما استخدمه باشلار لأول مرة في تاريخ الأبستمولوجيا الفرنسية. إذ يقلب تاريخ البحث في ميدان كالتاريخ أو الاجتماع من وضع اللامعرفة العلمية إلى وضع المعرفة العلمية. إنه يحدث الثورة العلمية التي تحقق القطيعة ما بين التاريخ الأيديولوجي للمعرفة، وبين تاريخها العلمي. وإذا كان يتبقى ثمة مهمة للفلسفة فهي أن تبحث في واقعة هذه القطيعة، كيف هي وكيف تقع، وما هي أدواتها. من هنا تُحصر الساحة الفلسفية في نطاق نظرية المعرفة. وكما يدعوها التوسير فإنها بحث في «نظرية الممارسة».

يرجع إلى التوسير ولا شك فضل تأسيس هذا القاموس الاصطلاحي الجديد الذي يحدد عمل الفلسفة في البحث حول انتاج المفاهيم المشكّلة للمعرفة، وشروط هذا الانتاج وتطورها عبر عمليات، تقطع الرحلة الشاقة دائماً بين الأيديولوجيا والحالة العلمية وفق مصطلح التوسيري كذلك، وهو إعادة الانتاج. وما يفعله التوسير بالنسبة إلى كتاب (الرأسمال) فإنه يعيد انتاجه على مستوى قراءته حسب المجهر الأبستمولوجي الجديد الذي ابتكره، والقائم كله على التمييز بين النظرية والتطبيق، بين المنهج والعمل نفسه. كأنما يريد التوسير أن يؤكد كون ماركس أن وعيه لمنهجه الجديد الذي أوقع القطيعة في رؤية التاريخ، وتاريخ هذه الرؤية، إنما كان وعياً تطبيقياً مباشراً. إذ اندمجت النظرية في الممارسة فانتجت الفلسفة الماركسية ببيكيتها المعرفية الجديدة، وانتاجها التحليلي الجبار. فكان معنى (قراءة الرأسمال) عند التوسير هو اكتشاف منهجه. وكما هو معلوم فقد قام منهج (الرأسمال) على نقد الاقتصاد السياسي في نصوصه الانكليزية،

كما دل على ذلك عنوان الكتاب الفرعي . فكون ماركس قد اشتغل على مادة أولية هي هذه النصوص ذات العنوان المتعلق بالاقتصاد السياسي، كاشفاً عن الإيديولوجيا الطبقيّة التي تضمنتها، فإنه بذلك قد حقق انتاجاً معرفياً يعيد صورة التاريخ المكتوب (كنصوص تدعي العلميّة) إلى أصلها كتاريخ موضوعي . وباعتبار أنه لا يمكن الاشتغال على مادة بأدوات غير مادية فإن الجدلية المادية التي تريد تحليل التاريخ وفهمه، إنما هي مختلفة بالطبيعة والضرورة عن الجدلية المثالية التي تتحد بالإيديولوجيا، جاعلة من موضوعها ذاته إيديولوجيا . من هنا تأتي هذه الخاصية التي يريد التوسر أن يصف بها جدلية ماركس بكونها علمية، وأنها تنفصل وتتعارض تماماً مع جدلية هيغل والمثاليين . وأنها هي نظرية المعرفة القادرة على انتاج المعرفة التاريخية، أي اكتشاف الجدلية التاريخية . وبالطبع فإن ثمة دوراً فاسداً منطقياً يحكم العلاقة بين الجدلية المادية كنظرية وبين موضوعها: الجدلية التاريخية، كمناسة . قد يعيدنا الى كل النقاش التقليدي الذي عرفته الفلسفة دائماً حول علاقة المفهوم بين كل من الذات والموضوع .

وفي مجال الموضوع التاريخي فإن المنهج كان يعبر دائماً عن طبيعة المادة التي يشتغل عليها . ولكن الجدلية الماركسية سواء كما شرحها التوسر حسب جدلية تاريخية وأخرى مادية، أو كما هي عند مبتكرها الأساسي ماركس، فإنها ربطت الزمن التاريخي المجرّد بالمضمون الاجتماعي وتحولاته الموضوعية التي تجسدها بالدرجة الأولى حوامله المادية من شروط اقتصادية أو ما يماثلها من حيث التحقق الموضوعي، وإن لم تكن ذات بنية مادية في الأصل . ولعل هذه النقطة بالذات هي التي أقامت القطيعة الفعلية، المنهجية والنظرية، بين ماركس وهيغل . وهي موضوع الاهتمام الرئيسي عند التوسر في إعادة قراءته للرأسمال على ضوء منطق بنيوي جديد . مع ماركس قام التاريخ كعلم . وأما ما قبله، وعند هيغل، فقد كان علم التاريخ في مرحلة الماقبل التاريخية .

لقد تعرضت ماركسية التوسر الى انتقادات كثيرة سواء من قبل الماركسين الأصوليين أو المحرفين، أو من قبل غير الماركسين . ولسنا الآن في مجال العرض هذه المواقف . إلّا أنه يمكن الإشارة فقط الى الاعتراض القائل بأن تأويل التوسر قد موضع المفاهيم الماركسية هندسياً، بمعنى أنه أخرجها من سيولة الجدلية التاريخية التي أسستها وحصر النظر فيها عبر علاقاتها المنهجية السكونية فيما بينها . ثم يأتي هذا الاعتراض المنطقي الذي يبنه الى أن التوسر الذي حاول أن يبرهن على علمية الجدلية المادية، فقد اشتقها هي ذاتها باعتبارها إبستمولوجيا من قراءة كتاب الرأسمال، ثم افترضها أنها هي المنهج أو علم المنهج، ثم اعتبر أن الرأسمال هو نتاج حقيقتها . بكلمة أخرى أليست هذه الإبستمولوجيا المستخرجة من قراءة الرأسمال محتاجة هي ذاتها الى ما يثبت منطقيتها الذاتية .

لم يكن من المبالغ فيه ما ذهب اليه المعارضون على التأويل الألتوسيري للماركسية في اتهامهم له بكون هذا التأويل يهدف في النهاية الى الغاء الجدلية التاريخية مستعيضاً عنها بالجدلية المادية من حيث هي إبستمولوجيا تيبولوجية (غذجية) تفكك أدوات انتاج المعرفة، وتعزها عن مضامينها في الحدث التاريخي ذاته . هذا التفكير الذي يمحصر البحث في المفاهيم وعلاقاتها بدون حواملها الموضوعية هو الذي أوحى للمعارضين بوصف التأويل الألتوسيري للماركسية بكونها تسطيحاً هندسياً يقع فوق سيولة الجدلية التاريخية .

يبقى أن التوسر الذي كان هدفه بالدرجة الأولى البرهان على علمية الجدلية الماركسية بشقيها

التاريخي والمادي، إنما كان يسعى إلى إثبات موقف سياسي من سلطة الحزب الشيوعي الذي يسمح لنفسه من حين إلى آخر باعطاء تفسيرات نظرية وتطبيقات سياسية واقتصادية للماركسية. فكان التوسير كان يريد أن يقول إنه مادامت الماركسية هي علم بالمستوى الدقيق لهذه الصفة فإنه لا يمكن إخضاعها لأهواء التقلبات السياسية.

ومن ناحية أخرى فإن لألتوسير الذي عزله المرض النفسي عن الانتاج قبل الأوان، إن له فضلاً متميزاً في بناء نظرية للمعرفة الماركسية لا تخلو من تجديد أساسي. لكنها في الوقت ذاته تعكس منهجية ضمنية أخرى أو بالأحرى منهجية أقرب إلى الايديولوجيا التي كافحها التوسير باستمرار. وهي افتراض يقين ما في أدوات المعرفة ذات الصبغة البنيوية. فلم يخضع جهاز الانتاج الاستمولوجي الذي كشفه في الماركسية إلى صرامة النقد حسب المنهج التفكيكي بذات الشدة أو الصرامة التي أخضع فيها قراءة الرأسمال للمنهج نفسه.

بل اعتبر هذا الجهاز أشبه بمسلمة أولية، أو جعلها محجوبة عن ساحة النظر، متحدة دائماً بموضوعها ومستغرقة فيه، إلا أنه لا مندوحة من السؤال الذي يتناول القيمة النظرية لشروط انتاج وسائل انتاج الإستمولوجيا الماركسية، حسب موقف ألتوسير. ولقد كشف المحللون ببساطة أن شروط الانتاج هذه غير المصرح بها لدى صاحبها، إنما هي غير تاريخية.

والمهم أن التوسير قد كسر حصار الجليد الايديولوجي من حول الماركسية، فأدخل إلى صميم بنيتها الاستمولوجية رياح التحليل والتجديد، وقد كانت الماركسية حكراً على التأويلات السياسية والايديولوجية من قبل. وسوف يظل كتاب (قراءة الرأسمال) واحداً من أهم المداخل لقراءة حداثنة إستمولوجية وسوسيولوجية في أي واحد لماركسية نهاية القرن العشرين.

إن كانت إستمولوجيا ألتوسير تثير مشكلة العلاقة بين أدوات المعرفة وانتاجها، فهل يكون انتاج هذه الأدوات بالذات مسألة ديالكتيكية كذلك، أو أنها من مستوى عقلي صرف يبقى معلقاً فوق سيولة الحدث التاريخي. ذلك جانب غامض من الموضوع أتاح لناقدي الماركسية البنيوية مجالاً رحباً للنيل من عمل ألتوسير. لكن ألتوسير كان قد تصدى، وإن بشكل غير مباشر، لمجمل الاعتراضات التي أثارها كتابه الضخم الأساسي (قراءة ماركس). وهو في إعادة طرحه لمشكلة كتابات ماركس في مرحلة الشباب، حاول أن يجد مستنداً لبعض مفاتيح مفاهيمه الخاصة في النص الماركسي الشبابي ذاته. ولقد عرض ذلك بصورة متأنية وناضجة في كتابه النظري الأخير (من أجل ماركس). وفي هذا الكتاب أتبع لألتوسير مراجعة مفهومية دقيقة للدلالة النظرية والممارسة. فهو يقول في محاولة لتثبيت تعريف جامع مانع لهذه الدلالة بكون الممارسة لا تعني التحقق الفعلي للحدث أو الواقعة فقط، بل هناك كذلك ممارسة للنظرية، أو ممارسة نظرية. يقول ألتوسير: «النظرية هي ممارسة متميزة تنصب على موضوع خاص وتؤدي إلى نتاجه الخاص: وهو المعرفة. وفي حال يُنظر فيه إلى العمل النظري في ذاته يفترض (وجود) مادة أولية معطاة، ووسائل انتاج» أي «مفاهيم النظرية» وطريقة استخدامها: المنهج». إلى أن يقول بأن «النظرية» والمنهج يمثلان «الجانب الفاعل» من الممارسة، اللحظة الحاسمة من العملية. فإن معرفة العملية الخاصة بهذه الممارسة النظرية، في شموليتها، أي باعتبارها شكلاً متميزاً، واختلافاً فعلياً عن الممارسة، واعتبارها هي ذاتها متميزة عن التغير العام لـ«صيرورة الأشياء»، فإنها تؤلف تطويراً نظرياً أولاً لـ«النظرية»، أي «للجدلية المادية».

ومهما يكن من أمر فقد أدخل التوسير مفاهيم القطيعة والتجاوز وانتاج المفاهيم، وإعادة الانتاج إلى «نظريته» الجديدة في إستيمولوجيا الجدلية المادية. مما شكل جهازاً مفهوماً جديداً ساعد في تحقيق ثورة معرفية شملت منهجيات العلوم الانسانية كلها، التي ارتكزت بدورها الى تعديلات وتطويرات للماركسية تناسب رؤيتها التجديدية لموضوعاتها، وفقدت بذلك منهجية ضمنية، لينة وقابلة للتفريع والتطوير، تبطن معظم الاتجاهات الأكثر حداثة بدءاً من الأنتروبولوجيا واللسانيات وصولاً الى التحليل النفسي والتاريخ.

بينا صب التوسير جهده الفلسفي حول إعادة انتاج الماركسية على مستوى الاستيمولوجيا لي طرح مشكلة التاريخ باعتبارها مشكلة الجهاز المعرفي الذي يحاول تأريخ التاريخ من داخله، فإن فوكو وفي خط مواز، كان يعمم الاشكالية لجعل من التاريخ علماً للمفاهيم أولاً، تاريخاً للأنظمة العقلية التي تحكممت في خطابات العلوم والسلوك والعقليات، وأنتجت المعارف والقيم وحددت معايير الفهم والسلوك والتفكير. فهو منذ أن كتب /تاريخ الجنون/ حدد موضوعه ليس في التحليل النفسي من حيث إن هذا العلم يعرض تاريخ الجنون، يتكلم عن الجنون، لكن المجنون لا يتكلم وهو الموضوع الذي يريد أن يستنطقه كتاب فوكو: «ما كنت لأصنع تاريخاً لهذه اللغة (أي التحليل النفسي)». لكنني سعت بالأحرى الى عمل اركيولوجيا لهذا الصمت»⁽⁵⁾.

وراء كل تاريخ يخفي تاريخ أثري آخر. وكل خطاب متجانس متوازن يتكلم لغة تاريخية معقولة إنما ينفي الحفري في أساسيات غير المنطوقة. لأن التاريخ المكتوب ليس دليل نفسه دائماً بقدر ما هو دليل غياب للتاريخ غير المكتوب. ولقد كانت الثقافة الغربية تتحدث عن التاريخ بربطه بصيغة الجمع. إنه تاريخنا. وهو بالتالي التاريخ الذي نريده لذاتنا. ما يعبر عن شخصيتنا، أو عن أوهام هذه الشخصية حول هويتها. فالمكتوب التاريخي هو خطاب نرسي بصورة عامة لدى مختلف الشعوب عن هويتها، أو عما يتمناه غيائها اللاشعوري أن تكون عليه هذه الهوية. وفي البنية المعرفية للخطاب التاريخي عند الغرب تتوزعها مقسومات تكشف عن هوية العقل الغربي كما يبين فوكو في مقدمة كتابه عن تاريخ الجنون. منها التضاد بين الغرب والشرق، بين الحلم والواقع، بين المأساوي والجدلي. ولكن صيغة التضاد الأكبر التي تستوعب الصيغ السابقة إنما تتجلى في هذا التضاد الأشمل بين العقل واللاعقل⁽⁶⁾.

ولذلك يكرس فوكو بنية هذه الهوية. ويعارضها بما تحاول أن تدعيه وهي صامتة، ما تقبله لذاتها وما ترفضه هذه الذات. إنه يعكس المعادلة فيأتيها من اللامكتوب المرفوض. يأتي العقل الغربي من جنونه غير المعترف به. يفجر المصحّ ملء الفضاء الاجتماعي التاريخي، لا يُبقي عليه سجيناً في مكان، بل يسرحه. لكني يقول لنا فوكو في النهاية إن تاريخ الجنون ليس هو الا تاريخ امكانية التاريخ، أي قيامه. فالتاريخ هو حدوث، هو انتاج الحدث. وخطابه كلام يستوعب الحدث، يتكلم عنه سواء بصيغة الأنا أو النحن، وعن ثمة كائن في الماضي، ولكنه مستمر عبر حديثنا عنه واتصاله بنا. في حين أن الجنون أو تاريخه الخاص من طرف المجنون نفسه، لا يقدم حدثاً، لا ينتج شيئاً. يتميز بـ«غياب الفعل». وكذلك فعلت كتابة التاريخ (العقلانية) فقد رمت الى الصمت كل الأحداث اللامعقولة، غير المرغوب فيها. حجرت على التاريخ الحي واختارت منه ما يستحق أن يكون تاريخها هي. لكن غير المكتوب من التاريخ يطوّق المكتوب منه

في كل اتجاه. فهو الخضم الهائل، والمعترف به ليس سوى جزيرة صغيرة ناشئة على سطحه. فالجئون إذن يحيط بالتاريخ، ليس هو مزبلته، بل هو حجمه الحقيقي المغيّب في ضباب الزمان غير المعروف حول الزمان التاريخي الرسمي. هناك ما قبل هذا التاريخ، وما حوله كذلك طيلة مسيرته. وسيكون له ما بعده. يوم يلتقي المعنى باللامعنى على الطريقة الميغلية. ويوم يتحد المعقول باللامعقول. يوم يتم كشف الصمت باعتباره مصدر اللا والنعم، كما يريد نيته.

يكتب فوكو بلغة نيتشوية غير مباشرة: «إنّ أكبر عمل لتاريخ العالم أنه كان مصحوباً بصورة لا يمكن محوها بغياب العمل، الذي يتجدد كل لحظة، لكنه يجري دون خيار وسط فراغه المحنوم على طول التاريخ. وهو هناك منذ ما قبل التاريخ، إذ إنه يقوم مقدماً في القرار البدني، ويقوم بعده كذلك، فسيكون له النصر مع الكلمة الأخيرة التي يلفظها التاريخ»⁽⁷⁾.

تلك الكلمة التي يتم فيها سلب السلب الميغلي. يتحقق معها توافق العقل مع الكينونة. لكن النسبة عند فوكو هنا ليست ذات رنين هيغلي، بقدر ما تعيد البدوي النيتشوي المعهد والمخيف: نهاية التاريخ، عندما ينتهي الانسان. كل عبارة بلا مدلول. كل معنى بلا مضمون. ذلك أنه ما أن يبلغ الوعي قمة حضوره بالنسبة لذاته، عندما يسلب عن ذاته كل انسلاب، وهم، خطأ، تحريف، ماذا يتبقى سوى عودة السكون والصمت. فالقوة تغدو قووية بشكل شامل وكامل. لا تمت إلّا لنفسها. وليس هناك ما يعارضها كما ليس هناك ما يفسرها على الدخول في علاقة سيطرة، لتتحول الى سلطة، عليها أن تناضلها من جديد: القوة عندما لا تنتمي إلّا لذاتها، ولا تكون لها علاقة إلّا بذاتها، يفرغ التاريخ من قصته. فإذا يروي بعدئذ سوى قصة كماله. تكرار هذا الكمال. لكن هذا الكمال الذي أخطأ هيغل في توقّيته فجعله راهناً، قذف به نيته الى نهاية التاريخ. وبالتالي فإن فوكو اكتشف بكل بساطة أن اللامعقول يصعب التاريخ يغلفه دون أن يكون ثمة علاقة جدلية من أي نوع قائمة بينهما. فالواحد والمختلف، الخارج والداخل، الكل والجزء، السوي والمرضى، هي حدود قائمة وليس من الضروري أن يحتفل العقل باعلان انتصارات وهمية عليها. تاريخ التحليل النفسي خطاب عقلاني متصل حول موضوع الجنون، الذي يبقى خارج التاريخ. وما يريد أن يحققه فوكو هو هذا المنهج التراجمي الذي يفصح تقدم التحليل النفسي الموهوم. كأنما كان تاريخ البسيكولوجيا بشكل عام تسجيلًا متتابعًا لانتصارات العلم على الشر والقوضى⁽⁸⁾.

لقد فهم الغربُ العقلَ كما لو كان نتاجَ هويته، أو هو انعكاسها التاريخي على ذاتها. فهو النظام مقابل العبث، وهو الخير مقابل الشر، والجمال مقابل القبح. وهو (السيطرة) أو (السلطة) مقابل القوة أو (البربرية). لكن يقول فوكو إنه ما أن يوجد تاريخ وعقل حتى يوجد المجانين. فالطرف الآخر المحذوف، المخفي، المغيّب من كل معادلة هو ساحة الأركيولوجيا وهو تلك الأرض الوحشية التي تخرج منها الجينالوجيا النيتشوية سابقاً. فليس ثمة جدلية بين ازدواجية العقل وغيبابه. فالسلب قائم ولا يمكن الغاؤه الآن وهنا، إلا إذا انتهى التاريخ. وما لم يكن ان ينتهي اليوم فهو ليس ما يقبله العقل فقط بل ما لا يقبله كذلك.

ومع ذلك فإن كتب فوكو ليست أبحاثاً في إستيمولوجيا التاريخ. بل هي شبيهة كذلك بكتابت الرأسمال لماركس، من حيث أن ثمة تاريخاً مسرداً ضمن هيكلية إستيمولوجية ضمنية وغير مباشرة، مع الفارق ان فوكو كان ملحقاً دائماً على منهجيته المتميزة عن تطبيقاتها. حتى إنه من

السهل أن يُقرأ كتاب مثل /مولد عيادة/ أو /الكلمات والأشياء/ كما لو كان الأول تاريخاً للطب، وكان الثاني تاريخاً لمفاهيم العلوم الانسانية. ولكن في الآن ذاته ليس صعباً على المحللين تجريد الهيكلية الإستمولوجية التي أنتجت هذين التاريخين وسواهما من كتب فوكو وخاصة منها تلك التي سبقت سلسلة (تاريخ الجنسية). فكما أن ماركس لم يكتب بحثاً مستقلاً حول الجدل، كذلك فإن فوكو لم يعرض نظريته الإستمولوجية عارية عن تطبيقاتها في تاريخ المفاهيم التي اختارها ضمن بنى نموذجية، تؤكد وعياً خاصاً لدى الكاتب بحقيقة الجهاز المعرفي المنتج للمعرفة، باستقلال عما ينتجه من المعارف. ولقد ترك فوكو عملية استخلاص جهازه المعرفي لغیره من المفكرين والمؤولين. وبالرغم من أن تراثاً تأويلياً وتفسيرياً بدأ يتجمع حول كتابات فوكو، إلا أن ميدان التأويل لفلسفته ما زال في عتباته الأولى. كثيرون يطرقون أبوابه هذه الأيام. والقليل منهم يلقي بعض الأضواء. وإذا كان جول دولوز قد ساهم في إنارة كتب رئيسية لفوكو عبر تحولاته الإستمولوجية، إلا أن دولوز نفسه كان يكتب نصه الفلسفي الخاص، كان يقدم تأويله الذاتي حول اشارات من فوكو⁽⁹⁾.

والسؤال الذي يثيره مجمل أعمال فوكو بالنسبة لمهنة التاريخ وأصحابها المباشرين هو: هل أن النسيج الفلسفي وحده قادر على تبرير المعطيات التاريخية. لكن فوكو لم يهمل عدة المهنة. كان واحداً من عشاق التوثيق حتى اطلق على منهجيته اسم علم الآثار (الأركيولوجيا). وقد شفع مختلف تأويلاته بها لما من أرصدة في أقبية الوثائق سواء بمعناها المادي المباشر، أو بما تعنيه من بعد فلسفي. ومع ذلك فلا يمكن لفوكو أن يدعي أنه يقدم تاريخاً حديثاً، بل سيظل يعاني من عقدة المؤرخ الذي يسعى الى نسج تاريخ للعقلانيات، أكثر منه للحداثيات (Histoire des mentalités). لذلك قد يخضع النص التاريخي عند فوكو لاعتراض المؤرخ الحرقي بكونه نصاً فلسفياً في عرض تاريخي. كما يمكن للفيلسوف الخالص أن يعترض بكونه نصاً تاريخياً في ثوب فلسفي. وهو ذاته الاعتراض الذي يساق في وجه كل الأعمال الكبيرة هيغل وماركس، التي أعادت كتابة تاريخ للعقل وانتاجاته حسب منظور منهجي شامل. لكن كما الأمر عند ألتوسير، فهو عند فوكو من حيث إن سلسلة الاحداث لم تعد كافية لتفسير بعضها، بل تبدو بئى للمفاهيم لا تجلس فوق الحداثيات، بل هي تتخللها تتجاوز معها، وتشغل حيزات بينها وخلالها. ويحدث أن تقع الانزياحات بين الأحداث والمفاهيم، الأولى نحو جهة الثانية وبالعكس. ألا أن فوكو لا يستمض عن العملية التاريخية أو الغائية، بمنهجية الانتاج وإعادة الانتاج التي ترجمت الجدلية الماركسية في مصطلح التوسير. إذ ليس للنظام المعرفي قدرة على الانتاج عند فوكو وآلاً وقع في المحذور المثالي الذي يفر منه دائماً. بل ان ما يعنيه نظام معرفي ما تحت مصطلح الإستمية والمخاطب هو امكانية للفصل والعزل أكثر منه امكانية في بناء سياقات عليّة أو جدلية بين الحدود. ليس فوكو هو الذي كتب هذا النص مؤولاً عملية التأويل إذ قال: «لا يكمل التأويل أبداً، ذلك أنه ببساطة ليس هناك ما يدعونا الى التأويل. ليس هناك على الاطلاق ما هو أول ما يدعو للتأويل، إذ إن، في العمق، كل شيء هو تأويل مسبقاً، وكل اشارة ليست هي في ذاتها الشيء الذي يقدم نفسه للتأويل، ولكنها هي تأويل لإشارات أخرى»⁽¹⁰⁾.

إن تجاور المفهوم والحداث، التأويل والوثيقة، الجينالوجيا والأركيولوجيا، يفترض حرية كبرى

في العلاقة، تتعدى الانتاج والجدلية والعلية. قد توحي بالعدمية لانعدام المركز المرجعي في الشبكية. مما سمح للمؤرخين الحرفيين أن يصفوا التاريخ الفوكوني بكونه من نوع الخيال العلمي. لكن انعدام المرجعية يعيدنا الى الوضعية الخالصة. يشخص الاشارات والاحداث في الفضاء المادي قطعاً أثرية. يمكن البدء من أية قطعة للوصول الى غيرها، تلك هي لعبة النرد النيتشوية. إذ تبدأ من رمية النرد لتخلق نمة انتظاماً معيناً، لا تلبث أن تلغيه رمية أخرى، أو تتراكم فوقه، أو تتجاوز لصقه. وهنا الصدفة، أو كون الشيء هو نفسه بدون أي لبوس تجريدي، إنها بعيد للتجريبية واقعيتهما الخام. فالإبستمية ليست مطلقاً مفهوماً ولا ضرورة منطقية تبطل الاشارات التي تستوعبها. إنها نوع من برنامج تأويل موقت وعمايد وقابل للتعديل والتغيير، للظهور والانزياح أمام سواء والعديد من سواء. (والخطاب) ليس مفتاحاً سرياً لكل الأبواب المغلقة. بل قد يكون حقل تنفيذ وتجريب ولعب نيتشوي للإبستمية أو لمجموعة من الإبستميات. تلك هي إبستمولوجيا مفتوحة للحقول المعرفية المقترحة، للمردة سلفاً على كل محاولات التشميل والاستيعاب التجريدي. إنها الإبستمولوجيا التي تحول المدرركات الى معارف، وتكشف في المعارف عن القوى الكامنة فيها. قد تنتظم هذه القوى في علاقات حسب مجاميع ذات ملامح خاصة متميزة هي التي يدعوها فوكو بالإبستميات. لكن أساس العلاقة بين القوى إنما تتحكم فيها كذلك كميات القوى بالنسبة لبعضها. وعند نيتشه، كما الأمر عند فوكو، فإن قوة الشيء تؤسس معناه أو دلالاته. ذلك أن الإدراك في الأصل عملية قوية تتملك من موضوع ما في الطبيعة فتحصل بذلك على معناه. فالطبيعة كما هي أصل القوى ومستودعها الدائم، فإن حوار العقل مع الطبيعة لا ينتج العلم بالقوى الطبيعية فحسب، ولكنه يقدمها كذلك عبر تاريخ تحقيقها في المجتمع الانساني كمعان وقيم. ولقد كانت الجينالوجيا النيتشوية إعادة بحث عما يشكل المعنى ويبنى القيمة في كل شيء وكل علاقة. فكشفت القوة باعتبارها هي الحامل الحقيقي للمعنى، وعندما تدخل القوى فيما بينها في علاقات خضوع واخضاع تشكل القيم، فتكون هناك القوة الأعظم أو الأضعف. القوة التي ترفع والقوة التي تخفض. والتاريخ بذلك ليس سوى قصة هذا الصراع الحقيقي المتشابك بين القوى كمعان وقيم. «وإن، تاريخ شيء من الأشياء إنما هو بوجه عام متوالية القوى التي تستأثر به وتعايش القوى التي تناضل للاستئثار به. فالشيء ذاته، والظاهرة نفسها، يتغير معناها تبعاً للقوة التي تملكها، والتاريخ هو تنوع المعاني أو تعدديته» كما يقول نيتشه في (جينالوجيا) الأخلاق، (القسم الثاني، ص 12). «وإن التاريخ (هو متوالية ظواهر الاخضاع التي تتفاوت درجة عنفها ودرجة استقلال بعضها عن بعض». فالعنى إذن هو مفهوم متواليات مركب، ولكنه أيضاً مفهوم تناقضات يجعل من التأويل فناً، «فكل اخضاع، كل سيطرة تساوي تأويلاً جديداً»، بحسب نيتشه. كما شرح ذلك دولوز في دراسته الممتازة عن نيتشه⁽¹¹⁾.



لا شك أن فوكو مدين بكثير من مفاسل مذهبه الفلسفي الضمني للأطروحات النيتشوية. وكانت دراسات دولوز المركزة حول فوكو إنما تقدم الوضوح اللازم لفهم فوكو، اعتباراً من هذه الأطروحات ذاتها. فكما أن نيتشه لم يكن جدلياً أبداً في رؤيته للتاريخ، على العكس فكان معارضاً شرساً لهيغل والهيغلية دون أن يسميها، بل عناهما دائماً في صميم موقفه المقند

والمستهزى من كل الأبنية الكلاسية ذات الطابع العقلاني المسيحي، فإن فوكو استأنف هذه المناضلة ضد الجدلية، ولكن عبر الماركسية هذه المرة، وليس الهيغلية، والماركسية المسيية والمطروحة سياسياً في أواسط هذا القرن، في أوروبا الغربية، وفرنسا بالذات. ذلك أن المبدأ العام الذي ينطلق منه فوكو، كما بين ذلك دولوز في آخر دراسة عنه، هو أن كل شكل عبارة عن مركب من علاقات قوى. وبالطبع فإن الإنسان عالم داخلي من القوى التي تنزع الى التحقق خارجياً. تقابلها قوى الخارج. تدخل في صراع معها. ولكن المهم أن قوى الانسان من إرادة وتحمل وذاكرة وفكر... الخ تتطلب نقاط ارتكاز، أمكنة استناد للفعل والتحقق. وهنا ليس الانسان متحققاً كشكل يضم تلك القوى أو أنه هو المركب منها. بل إن تلك العلاقات بين قوى الداخل والخارج تكون أشكالاً، وتشغل حيزات في فضاء العالم، وبالتالي يكون لها تاريخ، وتوجد في تاريخ.

لقد اعتادت العلوم الانسانية، والتاريخ منها بخاصة، أن تقدم لنا الوجود كنسيج علاقات بين هذه الحدود الثلاثة الثابتة: الانسان، الطبيعة، التاريخ. وكأنها وجود موجودة سابقة عما تسجد فيها بينها من العلاقات وأشكالها وتماذجها. في حين أن فوكو يرفض هذه الهندسة التوبولوجية. فالانسان ليس موجوداً كجوهراً كحد. وبالتالي ليس هناك شكل محدد للطبيعة. فالتاريخ لا يسبق ما يتحقق باسمه وفي سياقه. بل هناك شبكات من العلاقات بين هذه الحدود، تعطي نماذجاً عن الانسان والطبيعة متحركة ومتغيرة. بحيث يمكن في كل حقبة أو موقف كشف منظور عنها مختلف، وهو عمل المؤرخ. لكن ليس معنى هذا بالطبع أن يخطئ المؤرخ يخطئ عشواء في عالم متفجر بعلاقات القوى المتصارعة. إن له دليلاً مادياً وموضوعياً وهو العثور على تفاصيل القيم في علاقات تفاضل القوى التي يحسها الانسان في داخله نحو دعوة للعلو والنهوض. فكما لا أحد لأقوى القوى كذلك لا أحد لأعلى القيم. فالانتهائية ليست تصوراً رياضياً خالصاً. لكنها أحد القيمة الأعلى الذي يلغي حد القيمة الأدنى. وكما كانت فلسفة نيتشه إعادة الفكر من المجرى الى المحسوس، الى القوة فالقيمة، فإنها فلسفة نقدية في أساسها. وهي بهذا المعنى تنطلق من ساحة كانط، ولكنها تعدله وتصححه. اذ يحصر كانط ثورته النقدية في مجال المعرفة، أو أنه يجعلها قاعدة لانطلاق النقد السلوكي والجمالي. لكن نيتشه يرجع القيمة الى كيفية التقويم، الى معايسته. فهو فعالية كينونة. لأنه ليس ثمة فعل كينونة دون فعالية تقويم. «فإذا ما أعيدت التقويمات الى عناصرها لم تكن قيماً. كما يقول دولوز، بل كيفيات كينونة من يحكمون ويقومون، وأنماط لوجودهم، تشكل بالتحديد مبادئ للقيم التي يحكمون بالاستناد اليها. وهذا هو السبب في أننا نملك دائماً ما نستحق من معتقدات وعواطف وأفكار تبعاً لكيفية وجودنا وأسلوب حياتنا»⁽¹²⁾.

وفي هذا السياق عينه يمكننا أن نفهم هذا الجدل الذي أحيط به مفهوم الانسان والانسانية عند فوكو. فلقد أنكر الكثيرون عليه هذا النفي المباشر، وغير المباشر وعبر عروضه التحليلية الكثيرة الغنية، لجوهراً ما للانسان. لكن دولوز يأخذ على عاتقه الدفاع عن موقف فوكو، شارحاً بدقة وإبداع الطريقة المبتكرة التي يطرح من خلالها فوكو هذه الاشكالية. فثمة ظهور لما يسميه شكل - انسان عندما تدخل القوى الكامنة في الانسان في علاقة مع قوى من الخارج متميزة جداً. ولذلك فالانسان (بالحرف الكبير) ما وجد ولن يوجد أبداً.

إننا نفع عبر التاريخ على أشكال للإنسان، على تمذجات منه، نستخلصها من معطيات أركيولوجية تشكل ماورائية للحدث والثقافة معاً. هكذا مثلاً فالعصر الكلاسي إبان القرن السابع عشر، بالرغم من كونه شكل بدايات الحدأة، إلا أنه لم يستطع أن يتحرر من فكرة الإله، فقد استبدلها باللامتناهي. أقر الانسان بتناهيه، ولكنه أطلق اللامتناهي أمامه في كل القوى الخارجة عنه. ففقه الفهم كإل لا متناه. وأما فهم الانسان فهو حد محدود منه. والكلام أو قوة النطق ليست سوى تمثيل محدود لقوة اللغة اللامتناهية الموجودة على مسافة من المتكلم ولسانه. وقد وصف فوكو وجود اللغة في العصر الكلاسي بكونه وجوداً مهيمناً وخافياً في آن⁽¹³⁾. ذلك أن اللغة كانت تمثل الفكر، فهي قوة لامتناهية مثله. لا يمكنها أن تقدم ثمة عبارات أو دلالات خاصة ببنيتها. بل إن نصوصها مجرد تمثيلات للفكر أو عنه. وهذه التمثيلات لا تنفتح على فضاءاتها الخاصة، وإنما ينبغي لها أن تتضاعف بعد التفكير بها على ضوء تمثيلات أخرى تصب في مجال الفكر اللامتناهي الذي تبرزه. يقول فوكو: «إن اللغة الكلاسي هي قريبة بأكثر مما تقدمه من الفكر الذي عليها إظهاره. ولكنها ليست موازية له. بل هي مأخوذة في شبكه ومنسوجة في سياق جريانه. ليست واقعة خارجية عن الفكر. بل هي الفكر ذاته»⁽¹⁴⁾، كما لو كانت اللغة في العصر الكلاسي غير ذات وجود. لم تكن غارقة بعد في لغز الإشارة. ولا كانت متشرة حسب نظرية للدلالة. لم تكن اللغة موجودة، ولكنها كانت تعمل. على حد تعبير فوكو. وكان عملها ذاك عبارة عن محض تمثيل للفكر. وذلك هو دورها الوحيد الذي يؤول إلى استيعابها كلياً. فتعلم اللغة واتقانها لا يمنح لصاحبها قوة تفوق وسيطرة اجتماعية فحسب. ولكنه يكرسه هو ذاته كناطق باسم الفكر المطلق الذي توضحه لغته المثقنة قولاً أو كتابة.

وكان الاتفاق اللغوي ينصب في العصر الكلاسي بالدرجة الأولى على الأخذ بمقاييس الصرف والنحو، أو ما يسمى بقواعد اللغة. تلك القواعد التي لم تكن لتحصر في لغة معينة. ولكنها تُحمل وتُنشَر بمصطلح فوكو، على اللغة بصورة عامة. لأن شمولية هذه القواعد تدل على شمولية ما تمثله اللغة، وهو الفكر. فعلوم اللغة إذن تتوقف عند حدود قواعدهما. وحتى البلاغة فإنها حصرت اهتمامها في الصور ذات الأصل والتركيب المعتمدين على العلاقات اللفظية. أي أنها شكل آخر من أشكال (القواعد).

أما علوم اللسانية فقد انتظرت التحول الذي خضعت له هذه الإستمسية الانثروبولوجية، عندما أصبحت اللغة قوة خارجية ومستقلة. وذلك منذ القرن التاسع عشر. ولقد حدث هذا التحول عندما اشتبكت القوى الكامنة في الانسان مع قوى جديدة خارجية هي قوى المتناهي كما يجددها دولوز، مفسراً فوكو دائماً. وهذه القوى هي الحياة، والعمل واللغة (بالحرف الكبير). وهي القوى الثلاثية التي تُولف جذر التناهي، والتي سوف تولد العلوم الثلاثة الأساسية التي تطبع حداثة القرنين التاسع عشر والعشرين. وهي علم الحياة (البيولوجيا) وعلم الاقتصاد السياسي، وعلم اللسانية.

شرح فوكو هذا التحول الخامس في تاريخ الانثروبولوجيا الثقافية خلال ثلاثة فصول رئيسية في كتابه العتيد (الكلمات والأشياء) - والتي حملت الأرقام 4، 5، 6 - ويرتكز هذا التحول على مفصل أساسي انتقل فيه الانسان من أفق اللامتناهي الذي كان يقيم فيه قواه وقوى العالم بحسب منظوره، إلى أفق المتناهي، فأصبح الانسان واعياً لتناهيه، ويعقد صلات محدودة

وموضوعية بين قواء وقوى العالم من حوله. لا شك أن إنسانين مختلفين في نظرتهم لذاتيهما وللكون، بين أفق اللامتناهي وحقيقة المتناهي، يمكنها ألا يجعلها للانسانية مفهوماً واحداً، وبالتالي فإن انكار فوكو لوجود الانسان، يتجه نحو هذا التغير الذي يصيب وعي الانسان لمفهومه بالنسبة لذاته. لكن للوصول الى الحالة التي يحقق فيها الانسان وعيه بحقيقته ككائن متناه لا بد أن يمر أولاً بمرحلة أولى وسابقة، تضطرم فيها قوة الداخل عنده بقوة الخارج، وتدخل معها في شبكة علاقات تتجه نحوها، وتنتشر في اتجاهها لتكشف أنها ليست سوى قوة المتناهي، وأنها متناهية في حد ذاتها. ثم تحدث النقطة النوعية الثانية في مرحلة تالية، عندما يرتد هذا الوعي لدى الانسان بتناهي القوى الخارجية، الى وعي بتناهي هو ذاته، بكونه قوة محدودة، ليست من اللامتناهي بشيء، لا في علاقة معه، ولا في وعي له. إذ إنه غير ذي موضوع أساساً.

تحدث وتقع القطيعة إذن بين أنثروبولوجيا العصر الكلاسي وأنثروبولوجيا عصر الحداثة عندما تتحقق الصدمة الاستعمارية في تلك المواجهة، وذلك الاشتباك الذي يحدث بين قوى الداخل عند الانسان وقوى المتناهي الآتية من الخارج، عند ذلك فقط وعند هذا الحد فقط، كما يلح مؤكداً دولوز، فإن «مجموع هذه القوى يمكن أن تنشئ الشكل - الانسان (وليس أبداً الشكل - الإله) Incipit Homo».

بل يجب القول إن العصر الكلاسي لم يكن يملك في خطابه عن العلوم الانسانية والعلوم المادية معاً أنثروبولوجيا حقيقية. إذ كان ذلك الخطاب مشبعاً باللامتناهي. حتى عندما يلح هذا الخطاب على كون الانسان متناهياً، فإنه يضع تناهيه ذاك في منظور اللامتناهي فكفر أو كاستداد. أو مواجهاً لها في آن واحد. كما عبر عن ذلك تماماً ديكاوت. لذلك كان هذا الخطاب الانساني جداً (Trop humaniste) ليس انسانياً تماماً. فالقطيعة التي حققناها أو يجب أن نحققها الحداثة هو الخلاص من هذه الانسانية، شبه الإلهية. فوكو، هنا، يحقق موت الإله مرة ثانية على طريقته. ذلك أن اللامتناهي كما في أصله الرياضي ليس سوى فكرة زائدة مجردة، وواقعة فوق التسلسل الذي لا يمكنه إلا أن يكون متناهياً مادام مؤلفاً من حدود. يمكنك أن تتصور تسلسلاً لامتناهياً؛ لكن كل تسلسل أو متوالية مؤلفة من حدود متناهية. فالقطيعة المعرفية التي يحققها التحول بين الاستيميتين (اللامتناهي/المتناهي)، تنقل علاقة القوة في الانسان مع القوى الخارجية من مستوى علاقة مجرد/ذاتي ← الى محسوس/موضوعي، من علاقة القوة الذاتية بالحياة، العمل، اللغة؛ نحو علاقة: خارجي/موضوع ← الى الشكل/الذات. فتصبح علاقة القوة عند الانسان بالحياة (كمفهوم مجرد ولامتناه) هي علاقة بعلم الحياة (البيولوجيا) كقوانين في النمو والتطور والتنوع (لامارك، داروين). وتغدو علاقة القوة عند الانسان بالعمل، هي علاقة بعلم الاقتصاد السياسي (من خطاب الأرض والملكية، الى خطاب الانتاج: قواء وعلاقاته). كذلك فإن التعامل مع اللغة باعتبارها تمثيلاً للفكر الذي هو لامتناه، كما كان في العصر الكلاسي، يتحول مع منعطف الحداثة، الى علاقة باللسانيات، أي الى تلك العلاقة باللسانية باعتبارها تقدم اللغة كبنية قائمة بذاتها. وتغدو علوم اللغة غير مختصرة على النحو والصرف، ولكنها نصير علوماً للإشارة والدلالة. وما يتبعها من تفرعات وتطبيقات، نظرية وعملية.

عند ذلك فإن الذات تتكون بالنسبة لقوى الخارج التي أخذت أشكالها المحددة. ويغدو الخطاب الانساني، أو الخطاب حول عبارة الانسان والانسانية، متناهياً في طبيعته، ومرتبطة

بالقوى الموضوعة التي تؤلفها السياقات المعرفية لتلك الاستمولوجيات المتعلقة بعلوم كالبيولوجيا والاقتصاد السياسي واللسانية. وهنا يمكن الحديث عن الشكل - الانسان، أي عن ثمة مركز تمفصل معرفي، وليس مركزاً أنطولوجياً؛ وهو بالأحرى يستمد مركزيته هذه من سياق تقني خالص، وليس من مبدأ له ميزات المنطقية أو الانطولوجية. ومن هنا يمكن أن نحدد كذلك المعنى الأساسي الذي كان يعطيه فوكو لمصطلح الخطاب عنده. إذ ينبغي تحاشي كل خلط بينه وأي مفهوم سحري، كما يستخدمه البعض، أو ميتافيزيقي. فالخطاب كما أرادته مبتكره الأول ينبغي فهمه كذلك بحسب منظور تقني، بل اجرائي الى حد ما. وهو عني عنده نوع السياق الذي يعبر عن خط اللقاء والتمفصل بين مركزية الشكل - الانسان وموضوعة جملة من القوى الخارجية بالنسبة لهذه المركزية. وإن تحليل الخطاب ينبغي أن يؤدي الى فهم اجرائية هذا اللقاء التمفصلي إن صح التعبير بين قوى الداخل عند الانسان وقوى الخارج، والطريقة التي يمكن بها لقوى الداخل أن تتشكل بالنسبة لها، وأن تعيد تشكيلها حسب محور ذاتيتها.

فالتاريخ الذي كتبه فوكو هو تاريخ هذه اللقاءات التمفصلية، تعبر عنها خطابات إستمولوجية تموضعية. تشغل حيزات من فضاء التاريخ. وهو عند فوكو، كما كشف ذلك بول فين (P.Veine)، حيزات نادرة في فراغ هائل. كأنما التواجد الإنساني أصلاً لا يتحقق في شكل إلا حسب مبدأ الندرة⁽¹⁵⁾. فالقراغ فاغر فاه دائماً. وقوى الخارج تزدهم على باب صغير أو كوة ضيقة. قد تندفع منها قوة الداخل لدى الانسان، تحاول المقاومة بالمعرفة والفعل معاً. وهي كثيراً ما أوهمت نفسها بسيطرات ليست في واقع خطاها، سوى محاولات لتبي سيطرة الخارج الكلية، وتلويها بملاحق ابستمية داخلية. كالأخلاق مثلاً التي دأب نيتشه قبل فوكو على تدمير أسسها الايامية. فانها ليست سوى تبني نظام القوى الخارجية بأوامر وانصياعات ذات طابع داخلي وذاتي. أما التوضع الذاتي أي أن تشغل الذات حيزاً من الفراغ فيها وحولها، أن تقتطع الذرات حيزاً لها في الفراغ الهائل، فذلك ما يدفع فوكو الى كتابة تاريخ آخر مختلف. وهو ليس تاريخ الداخل (قوى الداخل، العقل) وليس تاريخ الخارج (قوى الحدث، الانجاز، التجربة) كما أنه ليس هو قصة هذه العلاقة بين الداخل والخارج كقوى متصارعة فيما بينها. بل إنه تاريخ اللحظات النادرة التي كان فيها هذا الصراع قادراً على موضوعة تمفصل ما بين الداخل والخارج بحيث يصوغ الشكل - الانساني، بحيث تتكون ابستميات عديدة تعبر عن ذاتها ضمن خطابات يمكن تفكيك رموزها في اللغة والاجراء.



لقد عانى فوكو أزمة صمت طالبت بين كتابه: «ارادة المعرفة»، وكتابه التالي: «معالجة الملذات». ولم يكن صمته ذلك، كما يعلن دولوز، ناجماً عن كونه بلغ الطريق المسدود في فكره، بعد أن أشبع البحث في المعرفة والسلطة. لكن أزمته تلك هي مواجهته لواقع الحال، وهو أن كل ما يقدم التاريخ بشقيه الذاتي والموضوعي إنما يتمحور حول هذه العلاقة. لذلك كان هم فوكو هو البحث عن محور آخر ينفلت من تلك العلاقة، ويعثر على ثمة منفذ في هذا الخارج، الذي هو كله فراغ، فراغ للموت وكالموت. محور يجعلنا نقع حقاً على ما هو حي فعلاً، على ما يثبت الحياة. يكتب خلال لحظة صحو وصفاء. لكن فوزنا بهذا المحور في حال تحقيقه لن يلغى المحورين الآخرين المتمثلين في المعرفة والسلطة وتحقيقاتها المستمرة المتنوعة، بل سيكون محوراً

ثالثاً يعمل وراء ظلمها، وعلى هوامش ساحاتها. وقد كان له تاريخ خافت طيلة عصور الظهور الانساني. لكن كان له الفضل دائماً في المساعدة على تخطي السدود والطرق المسدودة التي يجيد فيها الانسان ذاته فريسة للفراغ والموت. كذلك كان المحور الثالث موجوداً لدى فوكو منذ أبحاثه الأولى حول محوري المعرفة والسلطة. يجسد به ثمة حدساً غامضاً وبهما، ويسمى الى تلمسه كرد حقيقي على تحدي الفراغ. كان يبحث عن الفرح النيتشوي بطريقته الخاصة. الى أن اهتدى الى موضوعه الذات والاهتمام بالذات، وتاريخ هذا الهم والاهتمام. وكيف يمكن أن يتبع التاريخ كذلك قصة للفرح الانساني باعتباره لحظات اكتساب للخارج نادرة، تتم باستيعابه ذاتياً دونما نقص أو انتقاص لخارجيته هذه؛ وجد فوكو هذا التاريخ في استعادة قصة الانسان مع معاناة وممارسة والجنسانية». واكتشاف «انسان الرغبة» فيه. هنا يترجم فوكو الفرح النيتشوي إلى قاعدته الحيوية الأصلية. فالجنسانية تعبر حديث لدى الغرب ظهر خلال القرن الماضي. لكن جذورها الحيوي قديم قدم الحيوان الانساني. وهو إذ يحاول أن يرسم لنا تاريخاً للجنسية، فهو يحذرنا أنه لن يقدم لنا قصة هذا النوع من السلوك الفردي والمجمعي. وكذلك يجب أن نحذر من قراءة أطروحات فوكو في كتبه الثلاثة هذه التي تضمها مجموعة (تاريخ الجنسية) على ضوء التحليل النفسي، أو من خلال مفاهيمه وأدواته النظرية. فما أبعد فوكو عن هذا المجال، وعن مؤسسيه من فرويد الى كل سلالاته. فهو يعرف المجال الذي اختاره لمسيرة هذا التاريخ الخاص والجديد للجنسانية بقوله في مقدمة الكتاب الثاني «معالجة المذات»: «نقصد عموماً إلى أن نرى كيف قامت في المجتمعات الغربية، «تجربة»، كان للأفراد أن يدركوا أنفسهم من خلالها باعتبارهم موضوعات للجنسانية، تفتح هذه التجربة على مجالات من المعرفة جد مختلفة، وتتموضع عبر نظام من القواعد والارغامات. فكان المشروع إذن هو تاريخ للجنسانية باعتبارها تجربة - اذا ما فهمنا من التجربة التضافيف الحاصل في ثقافة ما، بين مجالات المعرفة، ونماذج المياريّة وأشكال الذاتية»⁽¹⁶⁾. ثم يشرح هذا التعريف الذي هو بمثابة مدخل، الى أن يكتب: «من هنا فإنني لست راغباً في كتابة تاريخ للمفاهيم المتتابعة التي أعطيت للرغبة، للشهوة أو لل (ليبدو). ولكن للممارسات التي توصل الأفراد خلالها الى الاهتمام بذواتهم، الى تفكيك ترميزاتهم، الى معرفة ذواتهم والاقرار لأنفسهم بكونهم موضوعات للرغبة، بحيث يجعلون بين أنفسهم وأنفسهم تلعب علاقة ما يتبع لهم أن يكتشفوا في رغبتهم حقيقة وجودهم، إن كانت ساقطة أو طبيعية»⁽¹⁷⁾. ولذلك يعمد فوكو الى كتابة جينالوجيا للجنسانية، تكشف تاريخ التأويلات التي كان البشر يمارسونها تجاه بعضهم بعضاً عبر السلوك الجنسي، من حيث إنه كاشف لبنيتهم التكوينية، شرط ألا يكون هذا السلوك الجنسي هو المصدر الوحيد للتأويل. لكنه سيظل من أهمها. وهكذا انخرط فوكو في مشروع تاريخه الجديد عند اليونان والعصور المسيحية الأولى. وكان هدفه الوصول إلى جنسانية الحدائث والعصر الراهن وكتابة تاريخ لإنسان الرغبة. لكن الموت اختطفه قبل إنجاز مشروعه بشكله النهائي.

انسان الرغبة هذا ليس انزياحاً كبيراً لمشروع فوكو الأساسي الذي انطلق من محوري المعرفة والسلطة. فهو الذي كان يحاول تفكيك تاريخ العقل (اللوغوس) عبر الممارسات، وجد نفسه مطالباً بكتابة كذلك تاريخ الرغبة (إيروس). أحدهما يؤدي الى الآخر. اللوغوس يحاول التملك من الخارج والتطابق معه. وإيروس يستعيد تاريخ الذات عبر تملك الجسر الضائع في غابة

الخارج. ولقد قدم فوكو نماذج أساسية عن لعبة الفوز بالخارج باستمطار علوم ومسلكتيات علمية سلطوية، أعطت التأويل الحقيقي للعبة السلطة والحقيقة. فهو إذن لا يزال في صميم مشروعه الرئيسي: كتابة تاريخ للحقيقة، من إنسان لوعوس إلى إنسان إيسروس. فتاريخ للحقيقة. «لن يكون هو ذلك التاريخ للصحيح في المعارف، ولكنه تحليل للعبة الحقيقية» للعبة الصحيح والخطأ التي تقوم الكينونة من خلالها تاريخياً باعتبارها تجربة، أي من حيث إنها قادرة وعليها أن تكون مُفكراً بها.

يشرح فوكو عبر هذا التعريف المكثف لعمل الفلسفة كما يفهمه، ولعمله الخاص هو في مجاله، يشرح ما كان أنتجه في كتبه السابقة التابعة لمحوري المعرفة والسلطة قائلاً: «عبر أية لعبة للحقيقة كان يعدد الإنسان فيها إلى التفكير حول وجوده عندما يدرك أنه مجنون (يقصد كتابه: تاريخ الجنون)، وعندما يكون مريضاً (يقصد كتابه: مولد العيادة)، وعندما يتفكر في نفسه باعتباره كائناً حياً، ناطقاً عاملاً (الإشارة إلى كتابه: الكلمات والأشياء). وعندما يحاكم ويقاضي ذاته باعتباره مجرمًا (إشارة إلى كتابه: المراقبة والمعاقبة)؟ وعبر أية لعبة للحقيقة يتعرف الكائن الإنساني إلى ذاته باعتباره إنسان الرغبة (الإشارة إلى كتبه عن تاريخ الجنسية)؟»⁽¹⁸⁾.

ليس من شك فإن مهمة فوكو كما يعبر هو بوضوح، ليست في كونه مؤرخاً. إنه لا يريد أن يجمع المعلومات التاريخية ويسردها. بل أنطأ بنفسه منذ البداية دور الفيلسوف، ولكن أي فيلسوف. إن تعامله مع التاريخ كان من منطلق إعادة قراءته على ضوء هذه العبارة المفضلة لديه: لعبة الحقيقة، أو مشكلياتها في الفكر والممارسة. لا يتحول نفسه دور الفيلسوف الذي يدعي إعطاء هذه الحقيقة أو الكشف عنها. «فهو دور مضحك لا تدعية الفلسفة اليوم - أعني النشاط الفلسفي - إن لم تكن جهده نقد الفكر لذاته، وإذا لم تقم، بدلاً عن شرعنة ما هو معروف مسبقاً، في محاولة معرفة كيف وإلى أي حد نستمكن من التفكير بصورة مختلفة»⁽¹⁹⁾.

لكن هذا النص يريد أن يأخذ بعين الاعتبار اللهجة الخاصة التي كانت لدور فوكو في سمفونية الفلسفة المعاصرة، فهو يقول ويعني تجربته المتحققة أولاً؛ يقول عن البحث الفلسفي: «إنه محاولة - ويجب أن تفهم باعتبارها معاناة تحويلية لذات النفس في لعبة الحقيقة، وليس لتملك تبسيطي للآخر يكون في خدمة أهداف للتواصل - محاولة هي الجسد الحي للفلسفة، إذا كانت لا تزال تفهم كما كانت سابقاً، أي «زهدة»، وتحقيقاً للذات عبر الفكر».

ممارسة الذات أو تحقيقها ذلك هو همّ الفردنة الذي كان المحرك الخفي لتاريخ الإنسان تحت مختلف الصيغ الكلية التي شغل بها عادة التاريخ الرسمي، تاريخ الكليات المجسدة، السياسية الاقتصادية الاجتماعية الثقافية الخ... ولقد كان فوكو غلصاً في معاناة هذا الهم وفي الكشف عنه ما أن يتابع التاريخ السري للفردنة، فبعالج نموذج المجنون، والسجين، وإنسان العلوم الإنسانية. وتحولات مفاهيمه الفاصلة، عبر علاقته الاشكالية بالامتتاهي وصولاً إلى تجسيد المتناهي والمتفصل مع تحقيقاته في علاقة القوى بين الخارج والداخل.

وبالطبع فإن مواجهة هم الإنسان بذات نفسه تتطلب الكشف عنه خاصة تحت طبقات من السلوك التي كانت مملكة مستقلة وقائمة بذاتها تحكمها «الأخلاق» في مختلف العصور. والأخلاق هنا كانت تقف باستمرار موقف النقيض من معاناة ذات النفس. وكان عدوها الدائم اللدود، التاريخي، هي الجنسية. ولقد طرح فوكو على نفسه هذا السؤال الإشكالي الأول. إذا

كانت الجنسية تنهرها وتحجزها الاخلاقية دائماً بطائفة من القيم المعبر عنها بسياق الأوامر الزاجرة والواجبات، فيخضع الاهتمام بذات النفس في المجال الجنسي لسلطان الاخلاقية، أكثر مما تخضع له بقية المجالات من مثل السلوكيات الغذائية والواجبات المدنية لدى مجتمعات معينة وفي عصور محددة، فليس ذلك إلا لأن السلوكيات الجنسية هي التي تتطلب أقوى الزواجر الاخلاقية وأشدّها. لأنه يبدو في مجتمعات وعصور أخرى مغايرة أنه ليس ثمة علاقة واضحة بين الأخلاق والجنس. وهنا الإشارة خاصة الى المجتمع اليوناني، كما الى المجتمعات الابدائية المعاصرة. فيخلص فوكو الى الفصل بين المنع وبين اشكالية الأخلاق. وإذ يقع غالباً أن يشتد الاهتمام الأخلاقي حينما لا يوجد الزام ولا تحريم. وبذلك يحدد فوكو مهمته الجديدة القديمة في تناوله لتاريخ الجنسية فهو يفصله عن تاريخ المنوعات والمسموحات، عن تاريخ السلوك الأخلاقي أو تصوراتّه بالنسبة للجنسانية. ويسعى إلى تقصي تاريخ آخر للفكر، تكون مهمته «تحدد الشروط التي طرح الانسان عبرها: اشكالية ما يكون، وما يفعل والعالم الذي يحيا فيه»⁽²⁰⁾.

ولقد طرح فوكو هذه الاشكالية على سلوكيات المجتمع اليوناني والروماني واللاتيني. وحاول أن يكشف أن هناك همّاً لذات النفس، يدفع بصاحبه الى أن يصنع من حياته نوعاً من الانتاج الفني، يجعلها جميلة، ومتناغمة مع مفاهيم عن السعادة والمتعة والرفاهية. يغلّفها بوشاح جمالي استيطقي. هنا البحث عن «فنون للوجود» تصير معها حياة الفرد نوعاً من الانتاج المبدع. فوكو يحوّل حلم الفرح الزرادشتي الى واقع حياة. ويجد أن هم ذات النفس قادر على تغيير الفرد من مجرد ذرة تكرر سواها في مجتمع الذرات، الى كائن قادر على سلوك الفرح والاستمتاع بحياته وحياة الجماعة والعالم من حوله. فالفرقة المعاصرة، وخاصة في ظل رغبة العيش الغربي الذي توصلت اليه مجتمعات النصف الأخير من القرن العشرين، تحتاج الى فلسفة أخرى تعلم الفرد أن يجعل من وجوده وحياته نوعاً من الانتاج أشبه بالفن، يمنحه المتعة بما يحيا ويفكر. فهناك تقنيات لهذه الفردنة، تعوض سلوك الزجريات وعوالم المحرمات والحللات. وهذه التقنيات عاشتها الحضارات الهيلينية وبعض اللاتينية. وكانت المسيحية القروسطية عامل الغاء لممارستها، وتسفيه لتاريخها. ومع عصور التنوير عادت اهتمامات ذات النفس وتقنياتها لتتفصل تدريجياً عن سلطة رعوية، ثم تربوية، وصحية وسيكولوجية خلال عصور النهضة وما بعدها. وبذلك: «تؤلف العصور القديمة (اليونانية وتوابعها) واحداً من الفصول الأولى في التاريخ العام لتقنيات الذات». إن التفصيل ما بين الأخلاق باعتبارها تعكس باستمرار الممارسة المباشرة لفعالية السلطة على حياة الأفراد، وبين هذا الأخذ للفرد لحياته الخاصة باعتبارها انتاجه الذاتي الواقعي والجمالي، هو موضوع الحفر الأركيولوجي الذي يتمفصل هو بدوره، مع النمو الجينولوجي، وكتابة أخرى لتاريخ الحرية في معاناتها السرية الاشكالية لدى الفرد. وفوكو النيتشوي يريد اعادة تأسيس فن الوجود باعتباره اقراراً حقيقياً وواقعياً بجسد الانسان مواجهاً لجسد العالم، ومتشاكلاً وإياه في مشكلية الحرية والفرح.

والفردنة وليست الفردية، هي نقض الحالة الحضارية المعاصرة التي انتهت اليها مسيرة التكنولوجيا وصناعتها للمجتمع الرأسمالي الموصوف بمجتمع الرخاء والرفاهية. ذلك أن الفردنة هي الراسب الواقعي لمنهج الانفصال في التاريخ بمعنى أن عودة الفكر المعاصر الى الاهتمام بذاتية الانسان توضح أن التاريخ ينبغي له أن يهبط من الكليسيات لا الى الجزئيات، ولكن الى

الفرديات. فالفكر المشغل بالمصير العام لا يمكنه أن يهمل في الوقت نفسه إعادة تأهيل فرديته بما يمكنها من اكتشاف فن للحياة متميز، يحول الأخلاق إلى ما يشبه الابداع الجمالي. وهذا يعني أن التحرر من مركب المعرفة - السلطة ليس شرطاً تاريخياً كليانياً بقدر ما هو نوع من الممارسة الفردانية. وهنا تتطور تقنياً السيطرة على الذات باسم الأخلاق أو «الأداب»، باسم الفكر لدى اليونان، والظاهرة لدى المسيحية، والمجتمع لدى السرجوزية، لتصبح تقنيات تؤسس أخلاقاً جديدة، يكون عمادها فكر ذاتي يستنهض القوة الحيوية في الفرد لتغذو أشبه بنتاج فن جمالي في الوجود.

وبالرغم من أن هذا الهدف كان يحسد غاية لاشعورية في تاريخ الإنسان أو الثقافة، وأنه قد جرى التعبير عنه دائماً خلال النص الفكري والأدبي والتأج الفني، كما لدى بعض السلوكيات الدينية والأخلاقية، إلا أن فوكو يريد إعادة استكشافه بطريقة متميزة، تختلف تماماً عن كل المنهجيات المعروفة السابقة. وما عاولة في إعادة قراءته للأخلاق اليونانية وعلاقتها بمفهومى الجنسية وقادة الذات في آن معاً، إلا دعوة مبطنة لدفع أخطار المجتمع الاستهلاكي المعاصر. فهو يحلم بتأسيس خلقية جديدة متحررة من أخطار العلم والقانون والدين، حسب النموذج اليوناني. ولا شك فإن فوكو يستفيد ضمناً من كل التراث التحرري الحديث والمعاصر الذي دعت إليه الثورات الفلسفية الكبرى اعتباراً من كانط إلى نيتشه. لكنه كذلك يعتبر أن كل ما أنت به نظريات مركبوز ورايخ ولاكان حول الجنسية، قابلة للتوظيف والتجاوز في آن واحد، ضمن مشروع فلسفي - أخلاقي جديد، لم يتيقن معالمة المتكاملة فكر مستقل بعد، واع بأبعاده الأركيولوجية والجنولوجية، ومسؤوليته التاريخية المعاصرة (21).

كان فوكو يبنى هذا المشروع على طريق استكشاف جديد ومبدع لمذهب في القوة القوية مجسد في عمق اللحظة الانعطافية الكبرى التي يعانها المشروع الثقافي الغربي الراهن. قدم فوكو جميع أدوات بناء المشروع. وشرع في البناء. طبق إستمولوجيا الإستمومية والخطاب. وكان هدفه تحرير القوة/الحياة، أي تلك القوة التي لا تنتمي إلا لنفسها وقبل أن تدخل في علاقة استغلال من قبل مركب المعرفة/السلطة. وإذا كان بعيداً عن الطموح الفلسفي التقليدي في اشادة مذهب فقد لجأ إلى الأركيولوجيا لتفكيك عرى التاريخ الثقافي بحثاً عن لحظات التحقق النادرة لقوة الداغل الانساني في وجه الفراغ والموت. ولعله استطاع أن يعطي اشارات لطريق مستقبلي في الفلسفة اجتاز هو عتبة الأولى، وتركه لغيره كيما يكمله.

الفصل الرابع

الجسدي / الذاتي

يصحب الإنسان منذ البدء مجهولان. رفيقان له في حله وتراحله. يلزامانه. يلتصقان به. يعبران معه كل دروب الحلال والضلال. يجوبان معه رحلتي الصيف والشتاء. ومع ذلك أنكرهما. جهل رفقتهما. ضل أقرب أصدقائه وجيرانه. جعلهما الخفيين دائماً وهما أقرب الأشياء إلى فكره وحواسه. استخدمهما جسرين. يعبر عليهما إلى كل بعيد ومنفصل وواقع على مسافة منه. وما هو بالمسافة ذاتها، والجسر، والمعبر، كلها عبارات للتجاهل، لتكون ضميره المقول والمعمول. إنها الحركة ذاتها ولكنها تنازل عن اسمها للمتحرك. وإنها صانعة الفكر والحس. ولكنها تفضل أن يعرف الآخرون ما تصنعه، دون أن يتفكر أحد بالصانع أصلاً.

هذان الرفيقان للإنسان، الملاصقان، المعروفان المجهولان، المصاحبان له رغم كل عقبة وفجوة وتاريخ وعالم. إن لهما اسمين بسيطين. هل نعرفهما إذن: الجسد. اللغة. كم هما حقيقيان. مباشران. بسيطان. لكنها موازيان ومتوازيان. ولقد حقق الفكر كل هروبه منها بواسطتها بالذات. كان يمتطيها دائماً، ليفرّ بها منها. كان يجوب أصقاع العالم والمعرفة ليكتشفها. وهما معه في كل رحلة اكتشاف وانزمام وضلال وتضليل للذات.

فكيف يكون ذلك الفكر الذي لا يقوم على جسد، ولا تتكلمه لغة. ثم كيف يكون ذلك الجسد الذي ليس له لسان ولا أذان. فمعركة الفرار من الصوت والحركة لا تزال على أشدها. وما يزال جوهر المنطق يطلب التطابق. أي عودة الصوت إلى اللاصوت، ومكوث الحركة في اللاحركة. وهنا الهوية من حيث هي تثبيت التعريف، فإنها تلغي وجود المعرفة، ما يُصوّته اللسان يُخفي اللغة. ما يصنعه الجسد يواري الجسد. لزم إذن البحث تحت الركائز الهائلة من كل خطابات المكتوب والمقول والمعمول، من أجل إعادة الاعتبار للكاتب والقائل والعامل، الذي هو في الأصل مجرد بَدَن ولسان. واللسان قطعة من اللحم زائدة، خارجية داخلية، تتحرك ويصدر عن حركتها صخب ما. أساء الأفعال الثلاثة هذه تريد استكشاف فعلها أو فاعلها الأصلي، الذي هو الجسد المهرب. فلقد غدا الكاتب باحثاً عن يده وقلمه. وصار القائل يفكر في أصوات لسانه. وغدا الصانع يسأل عن كنه الصنع. فخطابات المكتوب والمقول والمعمول السائدة تتكسر من حين إلى حين، لتبرز شروخاً في كياناتها. والشروخ تبرز فجوات نحو الداخل. إنها تستدعي ضوء الخارج المضي لتجعل الشمعة تدخل في طقس تنوير المنير.

فمن أصعب موضوعات الفكر التقليدية أن تصير أداة التفكير هي موضوع التفكير. فالجلب الذي به نحرك العالم، أو نتحرك بواسطته داخل العالم، كان واسطة مجهولة لرحلة العلم والتعلم. كان هو المجهول الذي يعملنا ويجوب بنا كل الطرقات. نفتح به جبهات التواصل

والتداول. ونحس أنه موجود تلقائي يتضمن كل ما نجده خارجه، على مسافة منه. كاللسان الذي هو كائن دائم تحت كينونة الصوت فالحرف، فالعبارة. فالجسد الذي به نكون ويكون ما حولنا، لا زلنا نتحدث عنه وكأنه سوانا. لا زلنا نقاربه وكأنه شيء آخر يفصل بيننا والآخر. إنه وسيلتنا الى الآخر. ولكونه هو كذلك فهو أيضاً يفصل بيننا. فالجسر الممتد بين ضفتي النهر هو الدليل الدائم على انفصال الضفتين.

كل هذا الخطاب الراهن يفترض أننا ونحن نتكلم نؤسس طَرَفًا قطبًا، وأتأنا نبحر في مركب، نمطي دابة، هي جسدنا، وأتأنا نتحرك أو نتجول وسط بيئة أخرى هي حيز من حيزات العالم حولنا. فمن نحن إذن الذين نستخدم الجسد. ألسنا نقيم خطابنا على كون الانفصال واقعاً أصلاً بيننا. إننا نتحدث عن ← جسدنا. إننا نعجز عن صوغ هذه العبارة: يتحدثنا جسدنا، أو: إننا يتحدثنا جسدنا. فان فعل الإثنية (الكينونة) يشملنا وكأننا لا نزال قطبين أو حدين، أي يشملنا: نحن وجسدنا. فهذه التحن، فعل الكون هذا، يظل مجاوراً لحد الجسد، ولا يمكن أن يتضمنه. فحين أتفوه العبارة: أنا أقول، لا يخطر في بالي أو بال مستعني، أن الذي يقول هو هذا الجسد. حتى عندما يتقابل القائل والمستمع، فليس جسداً هما المتقابلان، بل المتقابلان هما: هما. وعندما نقول: هما، فالحدس المباشر لا يستحضر جسديهما، وإنما يستحضر لنا هما، أي اسميهما وفعليهما، أي كيانيهما الذاتي. ولو لم تكن نعرف من هما، لما كان استحضار جسديهما عبر صورة فوتوغرافية مثلاً كافية لأن تقدم لنا دلالة تصلنا بما هما عليه حقاً.

فالصورة المادية لجسد القائل أو المستمع تدخل ولا تدخل في خطاب القول والسمع. رغم أن الجسد هو هناك دائماً، لكنه غير موجود. ولقد اعتاد المصطلح اللغوي الذي بنى المصطلح الفلسفي ذاته، أن يقدم لنا الهوية، على اعتبارها كينونة أخرى لا علاقة لها بالجسد الذي يحملها. بل كثيراً ما كان فعل تأكيد الهوية لا يتجنب الجسد فحسب بل يعتبره ضمناً وكأنه قيد عليها، نقص فيها. حتى يصل الأمر الى حد اعتباره نقيض الهوية. فالفعل اللغوي لا يفر من الفعل الجسدي فحسب، ولكنه يعمل على تبديده: متى صوّت اللسان اختفى الجسد. تلك حقيقة يؤكد بها التعامل اللغوي، أي خطاب الكلام اليومي. فالتداول هنا يريد أن يطير خفيفاً. لا يمكنه أن يسري بين العقول والألسنة والأيدي إلا اذا كان كالهواء. فهو معاق بحمل الجسد. ولذلك يتخلى عنه، يتخلص منه، يطير سائحاً فوق كتلته.

يستطيع كل جسد أن يحمل مكان أي جسد آخر. لكن أننا لا نحمل مكاناً أخرى. ولا هو يمكنه أن يكون الا هو. الأجساد تملأ فراغات في المكان، أما الأنا والأنت والهو فانها تنتمي الى عائلة لغوية أخرى نسميها: ذوات. فالذات ليست الجسد، ومع ذلك يصير انتهاء الجسد لها واليهما. فأقول جسدي، جسدك، جسده. إنه شيء آخر غير الذات، ولكنه متصل بها، ملوك لها، هو من خاصتها ومن ما - لها.

لم يكن الأمر على العكس أبداً. لم يكن يمكن القول أبداً: جسدي يقول، جسدي يريد، يرغب، يفعل. إن استحالة القول هنا مرتبطة دائماً بالصيغة اللغوية التي لا فكك منها أبداً. وهي أنه حتى عندما أريد أن أعزو الفعل للجسد، فلا بد لي أن أعزوه الي. لا بد من لفظ: جسدي. هذه الياه التي تربطه بي، تؤكد انفصاله عني. تجعله ككل شيء آخر محتاجاً الى علاقة بي. لا يمكن للفعل اللغوي إذن مهما حاول أن يضيق المسافة بين الذات والجسد، لا يمكنه أن

يوجد بينها. صحيح أن اللسان، وهو قطعة لحم، جزء من فم في جسد، لكنه ما أن يصدر الصوت، حتى يجعل الصوت رنينه القيزيائي، وما يزيد عليه؛ مما يرجع في النهاية الى ما يؤسس كينونة الكائن الطافي حول الجسد. المتجسد حتياً في جسده، الطافي في الوقت نفسه حوله، أي خارجه. فالصوت ينتمي الى الجسد. ولكن الصوت يعيد انتهاء الجسد اليه. إنه وهو الذي قادر على تعريف فعل الكينونة، فانه يصير الهوية، يصير المالك. يصير - هو. والصوت الذي يقول أنا، أنت، هو، إنما يبيّن فعل الكون. وبالتالي يغدو كل شيء يعدّ محدّد المسافة بالنسبة لهذا الصوت الذي صار فعل الكون.

فالمرء عندما يقول أنا، لا يحظر بباله قط أن الذي يقول فعلاً هو هذا الجسد القائم الذي ليس ثمة امرؤ ممكن الوجود بدونه. لا يمكنه أن يقول: لسانى يقول، أو جسدى يقول، يريد هذا أو كذا. وحتى لو أمكن لمثل هذه العبارة أن تقال لكنت أنا أو أنت الذي أخبر عنها؛ أقدم خبراً عنها عندما أقول مثلاً: جسدى يريد أن يفعل كذا أو كذا. فكيف يمكن إذن إعادة الأمور الى نصابها؟

يُسقط ضمير المتكلم المسافة بين كلمته وكيانه. لكنه ضمير ينشئ علاقة بين العبارة والذات المتكلمة. إنه يظل ضمير المتكلم. ولكنه دون أن يصير هو المتكلم. وفي اللغة الأوروبية يظهر ضمير المتكلم، في حين يظل ضميراً في العربية، أي مضمراً. فليس مستحسنًا في العربية القول: أنا أتكلم، أنت تتكلم، هو يتكلم. لقد دجّت العربية حرفاً بسيطاً في المصدر بحيث تغيرت بنية المصدر ذاتها وهي تنتقل من المتكلم الى المخاطب فالغائب. إنه حرف متصل وليس منفصلاً/بينية الكلمة. ولذلك لم يعد الضمير هنا مستتراً. بل إنه في مصطلحه غير المباشر سكن المصدر قُبْرَهُ، وجعله يُقَرَّب من مصطلحه.

كان بعض النحويين يشعرون ببعض عقد النقص تجاه وضوح الضائير في اللغات الأوروبية وضمورها في العربية. كانوا يحدّون هذا الضمور وكأنه نقص في انبثاق الكينونة. في حين أن الكينونة حاضرة ملء المصدر المؤلف من ثلاثة أحرف أو أربعة. وهنا المصدر ليس سوى مجموعة حروف، مادة خام أولية لا دلالة لها. ما أن تدخلها كينونة الفعل حتى تتجاوب بُنيته بصورة كلية وتتقبل سُكْنَى الفعل والضمير والاشارة. تدخل الكينونة المصدر فتحوله الى فعل، يصير ذاتاً فاعلة من داخل مصطلح الحروف التي هي مصدر، والمصدر الذي يصير فعلاً. فالضمير أو الفاعل لا يقع على مسافة منفصلة من فعله كما في الأجنبية (Je-Pense) بل يكفي همزة التكلم أو ناء المخاطب أو ياء الغائب أن تدخل على بنية المصدر نفسها، لتصيرها بنية فاعلة كائنة حية.

ومع ذلك فالعربية لم تقص على الضمير المنفصل بل اصطلحت عليه، وأجازت استخدامه من أجل تأكيد الضمير غير المباشر أو المتصل. فيصح القول: أفكر، أنا أفكر، تفكر، أنت تفكر. يفكر، هو يفكر. لكنه تأكيد زائد عن اللزوم. في حين يبقى له الدور الفاعل والمكون في الأجنبية.

فاذا كانت العربية تبدو أنها أقرب الى استنفاد المسافة بين الكينونة والجسد، فانها كذلك فتحت الأفق واسعاً أمام فعل الكينونة ليغدو هو فعل الملكية كذلك. (Etre et avoir). ومهما قيل عن فلسفة فعل التملك هذا في لغاته الأصلية، فان بروزه واستقلاليته لا يدلّان فقط على حيوية الثقافة الكينونية التي أنتجته بقدر ما يؤكد هذه الظاهرة الأنطولوجية في تكوين البنية

اللسانية لهذه اللغات، وهي تفصل بين الفاعل أو الذات، وفاعل الفعل. وهي تارة تجعل فعله مرتبطاً بكيونته من خارج، أو أنها تجعل الفعل عملية تملك للفاعل لما يفعل.

فاللغة عامة تعاني إذن من قضية الاتصال أو الانفصال بين الذات الفاعلة وفعلها. وإذا بدت العربية أنها أقرب الى استنفاد المسافة بينهما، فانها مع ذلك لم تستطع أن تجعل الانسان الذي هو سيد الفعل يبدو موحداً تماماً عبر مصطلحات الإنسية في حالاتها التجسدية المختلفة، والزمنية المتعاقبة. لذلك مثلاً نكث الضمير متصلاً ببنية فعله من الداخل، كذلك ساد الفعل المضارع كل أنات الزمان. فالمضارع يمكنه أن يحل في مختلف أنات الماضي بعيدها وقربها وصولاً الى حاضرها. كما أنه يمكنه أن يستوعب امتدادات المستقبل. ولذلك قيل من باب الانتقاص من اللغة العربية، إنها فقيرة بالأزمان. لكن الواقع هو أن العربية ذات زمن واحد هو المضارع، الذي ليس هو معادلاً تماماً لمصطلح الحاضر، لكنه هو ذلك الحاضر المنقل دائماً عبر أنات الماضي والحاضر والمستقبل. إنه لحظة حضور الفعل التي تجعل فاعلها موجوداً دائماً، بصرف النظر عن توزع أو توزيع الزمان موضوعياً. فالكاثن الذي كان له حضوره في الماضي لا يستطيع أن يحس أنه منفصل عما يكونه الآن، أو ما سوف يكونه بعد حين. وكلمة الحين هنا مصطلح يفيد دائماً حلول لحظة زمنية عبر من يكون ويعيها، إنها نقطة تقاطع بين الزمن الذاتي والزمن الموضوعي. هي نقطة تقاطع بينهما، ولكنها لحظة تفصل كذلك. فالحين هو غير الآن. إذ إن فعل الحين الذي هو حان، يعني تحقق آن زمني، مرتبط بمن يحققه. لأن القائل: حان وقت كذا، هو الذي يكون هذا الحين. يعلن عنه، ليس باعتباره موجوداً وجاء اللفظ خيراً عنه. لكن الخبر هنا هو توقيت الوقت. هو الذي ينقل الوقت من حال التجريد والتجانس الى تواريف، الى أيام وأحداث الانسان والمجتمع. يخبر عن تحقق ذلك الحدث وهو في الآن ذاته يصوغ له ثمة حضوراً.

فمن يعطي عبارة: حان الحين، يحدد الزمن بعلاقته التكوينية به. حتى عندما تأخذ هذه العبارة منحى كارثياً، فيأتي الحين هنا بمعنى القدر، المقدور، الكارثة، القضاء، فانه يقدم دلالة رحلة الانسان في الوجود من أفق عديمي. إنها رحلة انقضاء، رحلة زوال. والحين ملازم لكل ما يحين. كان الحدث في حد ذاته نوع كارثي. فالحين، وهو الموت، وحده الحدث بالأحرف الكبيرة. وكل ما عداه لا قيمة واقعية له على الأرض. بل ينبغي لكل ما عداه أن يتقوّم بالنسبة له، أن يكون له ثمة كيان ودلالة بالنسبة للحدث الأكبر الذي هو وحده الحدث الحقيقي. وهنا يصير معنى الزمان هو الدهر. فالدهر هو قوة وقوع الحدث الآتي الذي لا مفر منه. إنه موجه الموجود في درب الالام نحو النهاية المحتومة للالام. وكثيراً ما ألقى الدهر أصانيف الرعب في قلوب الشعراء والحكماء العرب.

قليلاً ما رد الخطاب العربي ألفاظ القضاء والقدر. لكنه كان يتحدث عن الدهر ويسترجع اسمه الرهيب عند كل مفصل درامي. كان هو تعبير التراجيديا الدائم والمحيث للحدث، للما يحدث. فلما يحدث هو بالضبط فعالية الدهر. والدهر يتخطى الزمان. كما أنه يقوم في المرصاد للجسد حامل عبء الاحتمال تحت سطوة الدهر ومواجهة له دائماً. فالدهر هو الزمن التراجيدي. ليس القدر أو القضاء. لأن مفهوم القدر لا ينشأ الا بالكتوب، بالمتحقق من الأحداث قبل أن يقوم بعينها الإنسان أو جسده؛ فالكتوب قبل المتحقق. بينما الدهر هو انخراط الانسان في لعبة

الوجود. هو ميتافيزيقا المحايثة، عكس ميتافيزيقا الغياب والانغياب. ذلك أن الانسان والدهر يتأنا الى عالم الحدث، عالم الكون والفساد. ليس الدهر كالقدر، قوة خارجية تدخل العالم من خارج العالم، وتتصدى لكائناته. إنما الدهر هو صِنْفُ المايحدث. والمايحدث ليس كارثياً ولكن تراجيدياً. وهنا يصير الدهر نوعاً من فعالية المصير الذي يحايت تواجد الانسان. إنه صنو جسده في هذا العالم. يوحي بالاستمرارية والدوام. على عكس القدر الذي يَحْمُ، يحل، يأتي من لا مكان ليحل هنا والآن. له فعالية الغريب المفاجيء، والذي لا يحمل معه الا ما يصيب، ما يخيف، ما يرهب ويدمر، إنه العقوبة المعلقة دائماً فوق رأس الكائن. لذلك اعتبرته المسيحية كالخطيئة الأولى. إنه يذكر برخاصة الوجود، وتفاهة الموجود، وكونه مرشحاً للعقوبة دائماً، لأنه كائن - على - خطأ، لأنه منذور للخطأ. لأنه موجود خطأً. لذلك فانه كائن مرصود. هناك من يرصده ويترصده، ويتدخل في شؤون. ويُدْمِمْه يَحْمُ عليه.

الدهر، والقول إن الانسان كائن دهرّي، يقلب الوضع. لأن دلالة الاستمرارية التي للدهر تعني معاشة ما هو مقدّر، أو ما هو متحقق بفعل هذه الاستمرارية ذاتها. ههنا الاستمرارية تفترض الزوال في الاستمرار، والاستمرار في الزوال. إنه الوجود الذي لا فكاك منه. إنه الجسد الذي يفرض عليك أن تكونه، وتفرض ذاتك عليه كيما يكونها. والدهر هنا هو فعل الأفعال. إنه المضارع في اللغة. الفعل الذي يجعل مختلف الأفعال الأخرى ممكنة. هو ذلك الحاضر الأعلى الذي يجعل الحاضر العادي ذاته ممكناً. إنه يهول من عمق الماضي ومرحليته الى عمق المستقبل وامتداداته. فانه والدهر صنوان. وإنه والجسد فعل واحد يترجم كل منهما الآخر عبر لغة الاشارات، كما عبر لغة الملامح في الوجه والخطوط في الجسد، والحركات في الرأس واليدين والقدمين.

ومع ذلك فان المشكلة في الجسد الذي يقع عليه عبء الفعل كله والاستمرارية، والنطق بذات الأحوال، بالفعل والتعبير عن الفعل، أنه ليس هو كيانه. وإنه ملحق بمن يدعي ملكيته. إنه ليس هو الذي يفعل، وليس هو الذي يعبر. وإنه يبدو لذلك وكأنه واسطة أو وسيط لمن هو ليس بذات الجسد. والعبارة هذه تفترض مع ذلك مفارقة جذرية: الجسد هو ذات جسده/ليس هو ذات جسده. حتى عندما يكون ذات جسده، فقايل هذه العبارة، ليس هو ما نسميه ذات جسده. هنالك الكائن الآخر الذي يستخدم الجسد حتى - يظهر - حتى - يكون. فالجسد بقدر ما يثبت هويته، فانه ينفيها في الآن ذاته. يسلبها لكي يجعل فعل السلب والايجاب مربوطاً بما هو سواء. الجسد يحمل إذن ما - هو - سواء.

فالجسد/الذات لا يمكنها أن تحيل الى دلالة واحدة، لأنها ليست عبارة واحدة. والصعوبة الكبرى في كون الكلام عن واحد هو كلام عن اثنين. والاثنان متصاحبان مترافقان دهريان. فهذا (السوّى) الذي يجعله الجسد هو ما يفرض مقولة الثنائية، انطلاقاً من حقيقة الجسد/الذات الثنائية، ككل الثنائيات الأخرى في الفكر والطبيعة والتاريخ.

تلامي عن جسدي، ليس جسدي.. بل يظل كلام - ي. وباء النسبة هذه، الى من ترجع. إنها تلك الياه العميقة المديدة التي لا نهاية لسبرها وقعرها وامتدادها. تبدأ من اللسان لتغوص تحته الى أسفل السافلين. ومع ذلك لا نستطيع أن تلحق بعمقها الدهري. حتى الجسد نفسه

محتاج الى أن يكون جسدي أو جسدك. إنه يطلع في المكان، فيكون له اسم محمد وعلي. إنه : جاء- علي، إنه : جاء - محمد. والواقع هو أن الجسد هو الذي يأتي وحده. هذه القامة والوجه والصوت والنظرات واللهجات. ومع ذلك فمن يجيء هو محمد أو علي. ولكن القائم هنا وأمامي، وعلاً حيز الفراغ على خطوات مني لا يمكنه أن يكون الجسد. لا أقول لساني يخاطب أذنه. لا أقول عيني تنظر عينه. أقول أخاطبه، أراه، أتفق أختلف معه، أحبه لا أبالي به. بلذ لي مجلسه، أكره مجلسه. أود أن أراه، لا أحب أن أراه. كل اللغة إذن بنيت لتكون خطاب ما يسوّى الجسد لما سوى الجسد. خطاب ما هو الآخر في جسدي، للآخر في الجسد المقابل. الأجساد هي التي تعمّر هذه الأرض. ولكنها لا مكان لها على هذه الأرض.

فالآخر الغامض، غير الظاهر، والذي ينسب كل (بإاءات) المتكلم و (كافات) (جمع كاف-ك) المخاطب وهاءات الغائب، تنسب الأفعال والأسماء والحروف والأشياء كلها إليها. تجعل فعل التملك (V. avoir) بالياء والكاف والهاء، هو فعل الكينونة (V. Être). أو أن فعل الكينونة في العربية المتصل والمندمج دائماً ببنية المصدر رفض أن يكون له أصل في فعل التملك. ومع ذلك كانت له دلالة في النهاية على المستوى الأنطولوجي، وليس فقط على المستوى النحوي. هذا بالرغم من حركة الاندماج البنيوية بين الضمير والمصدر.

كل جسد إذن ينطوي على ما سواه، على آخر؟ ولكن إذا ما خلعنا الاسم عن الجسد، إذا ما وضعناه تحت اسم الأنا، ألا تنتهي الثنائية. لكن تراث اللغة لا يوافق على هذا النزاع والاستبدال. فالأنا اعتادت أن تكون هي الآخر بالنسبة لكل ما يُنسب لها من قول أو فعل. إنها كما هي على مسافة من كل ما يغيرها، كذلك هي على مسافة من جسدها. فهي قادرة إذن على استخدام كل حروف الاتصال والضاير بينها وبين جسدها. الأنا ليست هي الاسم الأكثر واقعية للجسد والذات معاً؟

القول: أنا جسدي، لا يحلّ الثنائية. ذلك أن حكماً منطقياً يقوم هناك. ويتألف من حدّين. وإذا سعينا الى تفكيك الحدين عثرنا مباشرة على: كون الأنا لا تعرف ذاتها. بل تبدو محتاجة الى تثبيت تعريفها بالاستناد الى الآخر الذي هو هنا: جسدي. هذه الثنائية التي حاول أن يفككها دولوز وأن يتصدّى لها باعتبارها أكبر صيغة للانقسام سيطرت على العقل، يبدو أنه لا فكاك منها⁽⁴⁾. وأخطر ما في حصارها المغلق هذا، هو أنها تنطبق أول ما تنطبق على ما تثبتت به الفلسفة دائماً من حيث إنه اثبات أولي لكل الاثباتات الأخرى، أي عبارة: الأنا هي الأنا. أو أن ذاتي هي ذات نفسي. وهي العبارة التي تقابل مفهوم الواحد. الواحد الذي ينشأ منه الكثير. ونحن نعلم تلك المضغلات المنطقية التي واجهت الفكر منذ أصوله الأولى التي كانت تنبثق عن المضغلة الأولية في كيفية الانتقال من الواحد الى الكثير. ولعل أهم مظاهرها أن الواحد عندما يبرّح ذاته أو واحديته الى الكثير يظل مع ذلك واحدياً. والا فهو إما أن يصير غير ذاته، وبالتالي لا يمكن تصور مفهوم الكثرة من واحد لم يُعدّ شيئاً. أو أنه يظل هو نفسه لكنه يتكرر. كمفهوم الاثنين رياضياً، فهو واحد مكرر. والثلاثة هو واحد، واحد واحد. ثلاثة أصابع من أصابع اليد. ثلاثة عيدان تعلم الطفل مفهوم الثلاثة. ولا فائدة في القول إن الثلاثة هو حاصل جمع اثنين الى واحد، أو بالعكس. لأن الاثنين هو تصور تالٍ، وهو كمفهوم مرتبط أو مرتبط الى مفهوم الواحد الذي يحاور واحداً آخر. فالكلم هنا ليس بذي أصل رياضي، لكنه له أصل

مفهومي. وهنا نشور أماننا أسبقية المفهوم في العدد أو الكم، أو بالأحرى عدد العدد. وسنعرد إليها بعد قليل. والآن ننظر إلى إشكالية الثنائية في عبارة الأنا التي لا بد لكل قول يريد تعريفها أن يضيف إليها شيئاً آخر يغيّرها، اللهم إلا عبارة: أنا أنا. لكن المساواة يمكن اعتبارها كذلك علاقة مفهومية. كأن الأنا، أو الواحد لا يمكن مبارحته. لا يمكن قول كلمة أخرى فوق/أو بالإضافة إلى كلمة الأنا. هذا فضلاً عما يمكن أن يوصف تعريف الأنا بأنهاها أو ذاتها أنه توتولوجيا، أي تعريف الشيء ليس بذاته، ولكن بتكرار ذاته⁽²⁾.

والحقيقة ثمة فاصل مفهومي دقيق بين القول إن التعريف هنا هو بالذات، أو إنه تكرار للذات. والانزلاق من الأول إلى الثاني سهل، وقلما يُنتبه إليه. ذلك أن التعريف بالذات هو أصعب مراحل التعريف، هو ما كان يجري دائماً الفرار منه إلى التعريف بالتكرار، الذي اصطُلب عليه منطقياً بالتوتولوجيا.

لا يبدو هذا النوع من التعريف عقيماً أو صُورياً (نسبة إلى المنطق الصوري). ولكنه يعيد طرح إشكالية العلاقة بذات النفس، أو بنفس الذات. كيف يمكن للواحد أن يكون ذا علاقة بذاته. بين لفظي الواحد والأحد حل لغوي لكنه في الوقت نفسه يكشف عن بُعد كينوني. فالواحد يكون أحادياً على مستوى الرياضة، لكنه أنطولوجياً يطرح صميم المشكلة الكينونية. فالأحادي اسم صفة أو اسم فاعل من: أحد، الذي يمكن اعتباره هو الواحد كذلك. لكن العبارات الثلاث: أحد، أحادي، واحد، لا تحيل إلى دلالة واحدة. لا تقدم مجرد تمييزات إجرائية على صعيد اللغة أو على صعيد الرياضة فقط. إنها تكشف بالأحرى لا عن مشكلية الاشتقاق اللغوي أو العددي، بقدر ما تبين عن مستويات التحول في البناء الكينوني للدلالة. ولقد انتهت العبارة القرآنية إلى ذلك التحول البنائي في عبارة: الواحد الأحد الذي توصف به الذات الإلهية. ثمة فرق بين الواحد والأحد إذن. والعبارة القرآنية لا تكرر ذات المفهوم في كلمتين. لكنها تشكل كيانهين بالأصح (Deux entités). إذ إن/الأحد/ هنا لا تتكرر لمجرد التأكيد، ولكنها تعطي الوصف الكينوني للواحد الذي يقوم بذاته، ولا يدخل في أية علاقة أخرى، هو واحد أحد. ليس هو كل واحد. لكنه الواحد الأحد. هناك واحد أحد.. واحد فقط⁽³⁾.

ذلك هو الفصل الحاسم بين الواحد كعدد رياضي، والواحد ككيان. الواحد الرياضي يمكن أن ينطبق على كل شيء. لكن الواحد الأحَد لا ينطبق إلا على أحاديته التي هي الكيان - الفريدة. والأحادية هي غير الفريدة. بالرغم من صيغة (فعالية) التي تلبس الأحادية، فهي ليست الفريدة أو الفردية. إذ يظل المفرد إجراءً عددياً. أما الأحادية فهي الكيان الذي لا يمكن إلا لعبارة الإله أن تكونها فقط. الله وحده هو الواحد الأحد. وهنا يعتمد المصطلح الديني المصطلح الأنطولوجي الذي حدّس به الفكر اليوناني أصلاً في عبارة: الكينونة. فالمصطلح الديني يقدم الحل الاجرائي. أما المصطلح الأنطولوجي فانه لا يقدم الحل ولا أي حل. والسياف القرآني الذي أتى بعباري: الواحد الأحد، كان أنطولوجياً بالأحرى. لا لكونه لا يقدم حلاً، بل لأنه يملك جوابه في سؤاله. أو يملك سؤاله في جوابه. فالواحد الأحد يستخدم المصطلح العددي أو الرياضي ليفيه، ليقم مملكة الأحد فوق أية علاقة. وبالتالي فالتوحيد ليس عقيدة الواحد، بل هو أنطولوجيا الواحد الأحد⁽⁴⁾.

ذلك هو التعالي (Transcendence) الذي كان أقطاب الفلسفة الاسلامية يودون التعبير عنه ليقموا الانفصال والانصال بين الفلسفة والشرعة. وهو التوحيد الذي أدركه ابن رشد بكل وضوح دون أن يقع في الكوسمولوجيا التجسيدية الفارابية أو السينوية (نسبة الى ابن سينا)⁽⁵⁾.

فالواحد الأحد كيانان لغويان ليؤيدا كياناً أنطولوجياً واحداً. من حيث العدد هناك كلمتان، وكذلك من حيث اللفظ. ولكن التعالي هو الذي يضع حداً نهائياً فوق علاقة الفصل /الوصل. وبذلك يغدو الواحد الأحد كياناً كينونياً/ كينونة كيانية. وبالتالي فإن كل سلاسل التصنيفات سواء منها اللغوية أو الرياضية، المشتقة أصلاً من صيغة الثنائية، أي مُبارحة الواحد للآخر، انتقال الواحد الى الثاني، وبالعكس، هي التي تؤلف حركية الأشياء، المفردات والمجموعات والكتل في عالم الامتداد حسب التعبير الديكارتي. أما الكوجيتو فهو تصغير الرمز الواحد الأحد على المستوى الإستمولوجي. فالثنائية الديكارتية المؤسّسة للهمم المعرفي (الابستمولوجي) اضطرت أن تقيم الانفصال بين الفكر والامتداد لا لتجعل المعرفة الانسانية ممكنة فحسب - عندما كانت تنزل التعالي الى مستوى عايشة العالم، وتجعل الذات المفكرة تقوم على قدم وساق في مستوى موضوع تفكرها فحسب/ بل لتعيد الى الكوجيتو استقلاليته الأنطولوجية. وهذا ما جعل هوسرل يعيد طرح مشكلية الكوجيتو على مستوى علاقته أو تأسّسه في حضن التعالي. إذ أن هوسرل أدرك حقيقة الثنائية الديكارتية فرأى فيها ثنائية اجرائية، أو كما نعبّر عنها اليوم بالمصطلح العملي فانها ثنائية تداولية⁽⁶⁾.

لكن الكوجيتو الديكارتي أمام الثنائية ذاتيته. فهو بالأحرى جعل (الأنا أفكر) مقابل خارج العالم الخارجي أو الامتداد. في حين أن الفينومولوجيا لم تستطع أن تفر من ثنائية ذاتية الى ثنائية علاقية بين الأنا والعالم. فهذه الأنا هي موضوع الانفصال والاتصال. صحيح أن الجهد المبدع الذي قدمته فينومولوجيا / ميرلوبونتي / في اثبات انبثاق الجسد في الفكر المعاصر، قد وضع الفكر الحداثوي في مواجهة الموضوع الذي طالما فرّ منه، وهو الجسد. إلا أن النهج السيكلولوجي طغى على رصد ميرلوبونتي لهذه الانبثاق، وحدد تطورها على صعيد الإرجاع النفسي للمعطى المعرفي؛ فلم يكن هم أن يطرح سؤال الماهية على الجسد بقدر ما كان يتوجه الى سؤال الكيف، سؤال العلاقة التي تقيم ظاهرة الحدين معاً الجسدي/العالمي. وقد فهمت هذه العلاقة دائماً على أنها هي التعالي، هي تجاوز من الذات نحو العالم. هناك من يقوم بعملية التجاوز لجذّه، نحو الحدّ الآخر الواقع على مسافة من جسدي، شَرَطَ أن الحدّ الذي يحقق عملية التجاوز هذه يظل حاملاً معه ذاته وهو يتجاوزها ويتجاوزها نحو الحد الآخر. في حين أن المشكل الأول ما يزال قائماً. إذ إنّ ياء النسبة تظل تقيم الفصل بين تلك الأنا العميقة الأخرى، وكل أنا نفساوية أو ظاهراية، انما هي على علاقة - ما بها- دون أن تكون هي أو تلك الاخرى ذاتاً واحدة. فياء النسبة هي ضمير المتكلم المتملك، الذي لا يزال يحدثنا عن كل أحواله النفسية والجسدية، كما لو كانت أشياء يتملّكها. فالجسد الفكري، والجسد العاطفي أو الانفعالي، والجسد الحسي والجنسي، هو تصنيف أحوال لما يمكن أن يعلّق بي، أن أفعله، أو أحسه، أو أفكره. لكن مبدأ الهوية، ليس هو مبدأ التملك، ولا فعل الكينونة في الآن نفسه. قد يكون صيغة الأساس في المنطق أو الرياضة، لكنه على الصعيد الكينوني الخالص، فانه لا يمكن أن يعوض عنه أي مصطلح إجرائي آخر.⁽⁷⁾

وهذا هو الحصن الذي يمكن أن يعتصم به فكر المثالية الخالص. لكنه هو كذلك الحصن الذي يجعل من الجسد هو الدليل الوحيد على كون الذات هي ذاتها. من هنا يتزاح الجسدي من دور الحامل، أو الملحق، أو الواسطة، الى دور الذاتي نفسه الذي لا يمكنه أن يعرف ذاته الا باعتبار كونه هو جسده الخاص، هو ذات جسده. ومع ذلك تظل هذه النقلة من مستوى العلاقات اللفظية التي لا يمكنها أن تؤدي الدلالة الطامحة، الى احداثها على سطح الكتابة أو قراءة القراءة. فضمير المتكلم يستطيع أن يحس دائماً أنه يفيض على كل عبارة إلحاق. فهل أن الازدواجية أو الثنائية حتمية قائمة، لا مهرب منها. ولغتنا الانسانية أوضح دليل عجز ودليل قوة ضد هذه الحتمية ومعها في وقت واحد!

ذلك السؤال لا يضطرننا الى إعادة قراءة تاريخ الفلسفة عامة، ونظرية المعرفة بخاصة. لأن الطرح الجديد لهذا السؤال لا يهدف الى الكشف عن العمليات النفسية والإدراكية التي تنشئ العلاقة بين الذات والعالم، بقدر ما تنصّذ الى تلك العلاقة التي تجعل من جسدي ليس واسطي للوجود في العالم، وانما هو هو حقاً وجودي هذا أولاً بالنسبة للذاتي، وفي العالم، في أن واحد. فليست المسألة إذن هي أن أعرف كيف أنني كائن في هذا العالم، بقدر ما هي المسألة أن أكون ما أنا عليه كائن حقاً، دون أن يشوب هذا التأكيد أي تفصيل قيمي، أنطولوجي أو أخلاقي. وبالرغم مما يبدو ظاهرياً من التجاور الغريب جداً بين هذا السؤال والسؤال المثالي والعقلاني التقليدي وحتى الديني، فإنه بعيد عنه الى أقصى حد.

ذلك أن ضمير المتكلم لا يعلمنا إرجاعاً، أو عدم إرجاع كل علاقة الى كيان الأنا أو الأنت أو الهو فحسب. وهي المسألة التي شغلت دائماً جناحي الفلسفة المثالي والتجريبي - بل إنه، أي هذا الضمير، قد شغل بهذا الإرجاع أو عدمه، عن الطرح الأصلي الذي كان ينبغي أن تكون له الأولوية على كل ما عداه. وهو الطرح الذي يرفع كل علاقة، يقضي على منطق العلاقة أصلاً بين الذاتي والجسدي، دون أن يجعلهما حدّاً واحداً. وفي الواقع ما أن ينظر الى هذين الحدين في حال انزياح ما بينهما، في مسافة فُرجة ما، حتى يتحقق ثمة فارق اختلاف بينهما. فالاختلاف قائم أو مطلوب. لكنه يفترض عدم إقامة العلاقة. إن نكران العلاقة بين الحدين، أو عدم وجودها بينهما أصلاً، لا يفترض توحيدهما، أو إذابة أحدهما في الآخر، أو إعطاء أولوية لطرف على آخر. وبالتالي تبطل عمليات الإرجاع الماهوي بين الكيانيّين⁽⁸⁾. يصير مقبولاً في الأقل على صعيد لغوي، القول عنها قولين مختلفين: ذاتي/جسدي، ذات/جسد، أو بالعكس. لكن على الصعيد الحسي والمادي، فإن الجسدي يمتلك واقعيته المباشرة، في حين يظل الحدّ الثاني: الذاتي، لا يمتلك مثل هذه الواقعية المباشرة، بل يمكن حتى نكران وجوده. ومن هنا فإن التعامل والتعاطي الواقعي لا يصير ممكناً الا مع هذا - الجسدي، وحده القائم هنا أو هناك. خلا بعود الجسدي ملحقاً بضمير المتكلم أو المخاطب أو الغائب. إنه يعكس اللغوي. يصير هو المتكلم والمخاطب والغائب. الجسدي يلغي إذن الضمير.

في الحال الذي يشير المرء الى جسده على أنه ذاته عندما يسأله آخر: من يكون، فإنه يسمي له اسمه، يقول: أنا فلان، وهو يشير بسبابة يده الى قطعة من جسده، يشير الى أنه هو فلان. فالاسم يلبس الجسد أولاً. وإشارة السبابة تحدد هذا الجسد، على أنه هو فلان. فالوجود إذن هو

الجسد الذي يصير ذاتاً. الذي لا - يجعل - الجسد، ولكنه يَكُونُهُ. والاسم ليس هو للتعريف فقط. ولكنه للإعلان عن قيام كيان، شاخص ملء حيز هنا أو هناك. صحيح أن الاسم مهمته نسيان مسماه. مهمته أن يكون بديل مسماه. لكن ذلك لا يعني قط أنه عندما لا يعني الاسم شيئاً لدى شخص لا يعرف صاحبه، فانه لا يمكنه أن يكون بديلاً عن شيء. وعندئذ يصير التعرف الى الجسد سبيلاً وحيداً لاعطاء الاسم ما يسميه، أي دلالة. ومع ذلك فان معجزة اللغة أنها استطاعت أن تقدم ملفوظاتها كدائل دائمة عن مسمياتها وأشياتها وكياناتها، لكنها لا تستطيع أن تحذف المرجع الذي هو المتكلم سواء كان حاضراً أو غائباً، قائلاً أو كاتباً أو محاوراً. فالتكلم هو مرجع كلامه. لكن الاسماء في كلامه تظل تحيل الى كيانات.⁽⁹⁾

وقد يغيب الجسد بقدر ما تحضر هويته اللغوية. فليس المطلوب أن تعرف المتنبى شخصياً، ولكن الذاكرة الادبية تقدم لك ماهيته الشعرية لتؤسس في ذاكرتك هويته التي تتخطى اسمه، لتصير كياناً معرفياً له غذجيته الدلالية الخاصة به. فتعيد هذه النمذجة الدلالية صياغة جسد آخر له، هو عُضْ أيقونة دلالية. هو عُضْ وجود لغوي - ذاكري - مفهومي. يصير المتنبى مفهوماً يعيد صياغة جسده، يعيد خلق عضويته، يتشخص عبر دلالات نصه الشعري، وقصة حياته، وما يرويه الرواة عنه ويعلمه المعلمون ويكتبه النقاد، وتنتشر المجلات الخ... لكن كل هذه الشبكة التداولية تريد في النهاية أن تحدد ثمة بؤرة وجودية هي ذاتية المتنبى، هي ما يحقق تجسده وجسده على مستوى كل ما يمكن ان يوحي به شعره وأحداثه. فالمتنبى لا يمكنه أن يوجد عبر شبكة دلالاته وأغماط تداولها التعليمي والادبي والإعلامي لو لم يكن للمتنبى أصلاً جسد حياً في زمان معين. فكل ما خلقه لنا المتنبى في التاريخ إنما هو امتداد لجسده. لأنه كان له ذات مرّة، ذات جسد. وإن كل بيت أو حدث من أبيات شعره، ومن قصة حياته يكون قادراً على إعادة تجسيمه ملء خيالنا. نتعامل معه عبر لغة الصمت المعبرة عن غياب الصوت الجسد، لكنها المقيمة في الوقت نفسه لذات كيانه، لكيان ذاته. فهنا جسد المتنبى يتجاوز حقاً جسده الزمكاني المخصوص بفترة حياته. فان جسد مفهوم المتنبى هو القادر دائماً على أن يتجسد أكثر كلما تجسد مفهومه أكثر في كينونة المعنى، وعُمق الدلالة، واستمرارية اللغة. هنا الجسد صار إذن أيقونة - صار ذاتية خالصة. لكن هذه الذاتية الخالصة، ليست هي الا التجسيد الخالص كذلك. عل أن لا يفهم من ذلك لمعة جدلية أو لفظية. فالذاتية هي غير الماهية أو الجوهرية. لأنه وحده الكائن هو الذي يمتلك الذاتية، أو تكون له ذاتية. في حين أن كل مفهوم يمكن التعامل معه بحسب قربه أو بعده عن ماهية تجريدية أو لغوية. وحده الكائن الانساني، من يكون له ذات، لأن له جسداً. وحده الكائن الانساني الذي لا يمكن تجريده. بل عل العكس فانه كلما أوغل في الدلالة زادت كينونته تجسداً. في حين أن أسماء الدلالات الاخرى اذا كان لبعضها أصول مادية، فهي تعتبر وحدات: مفهوم الشجرة يمكن أن ينطبق على وحدات من الاشجار. وليس لاية شجرة معينة ذاتية معينة. لأن جسدها العضوي يمكن أن يكون جسداً لاية شجرة أخرى. جشم سعيد هو جشمه. يمكنه أن يكون جسماً لأي انسان، لكنه لا يعود هو سعيد. والأم التي تفقد أحد أولادها، لا يمكن لأي اسم أو جسد ولد آخر أن يحل مكان الابن المفقود. ليس ذلك لأن الانسان وحده من الكائنات هو كائن لا يمكن استبداله. بل لان فيه الجسدي يكون ذاتياً، والذاتي يكون جسدياً. مع التنبه دائماً الى أن عبارة /الكون/ بين الذاتي والجسدي تحفظ لها

انزياحها عن بعضها، في الوقت الذي تفتح بينها جسداً كينونياً.
والانزياح هنا يعني وصلاً وفصلاً بين كيانين، ليس جديلاً أبداً بالمعنى الميغلي أو المنطقي المجرد، أو الصوفي والعرفاني. بل لأنَّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي فيه جسده لا يعني ذاته ويعنيه في آن معاً، لانه الكائن الوحيد الذي تشور في جسده - وحده كذلك - مقابلة الجسدي/الذاتي، فانه يكون للانزياح حقيقةً وتجسيداً معاً. دون هذا المنهج الخاص جداً، الذي اسمه الانزياح، والذي لا ينطبق الا على موضوع واحد بعينه وهو الجسدي/الذاتي، فانه يكون من المتعذر حقاً التفكير مُجدداً في كيانية الجسدي/الذاتي. والا نكون قد وقعنا في أحد فخّي المنهجين الكبيرين، المثالية أو الواقعية.

يعلّمنا نتج الانزياح ألا تكون المسافة (أو الحين) فاصلة ولا واصلة. ألا يعتدي أحد الكيانين على الآخر. ألا يُشَدُّ هذا اليه، أو ذاك الى جهته. ولأن الجسدي أو الذاتي، لا يكون أعلى أو أسبق أو أحق، أحدهما بالنسبة للآخر. ولانه لا يمكن لاحدهما أن يدخل في أية علاقة مع الآخر دون أن يفقد شيئاً من كيانيشه أو يضيف شيئاً أو ينقص شيئاً من كيانية الآخر، لأن الجسدي/الذاتي، لا يعبر عن / ولا يحمل أحدهما مكان الآخر، وفي آن معاً كل أحد منهما هو كذلك. فانه لا سبيل الى إثبات العلاقة بينهما ونفيها في الحين نفسه الا حسب نهج الانزياح. غير أن المشكلة في عبارة الجسدي/الذاتي، أنها لا يمكنها أن تُعتبر مُركَّباً، هو حصلة تراكب حدثين في صيغة منطقية - أنطولوجية واحدة. والسبب واضح لان المركب يتألف من حدود ذات أصل متفاضل. بينما ليس لهذا المركب مثل هذا الاصل ذي الحدين المتفصلين. لانه لا يمكن تصور ذات في الاصل بدون جسد، كذلك لا يمكن تصور جسد بدون ذات.

ذلك الامتناع ليس من النوع اللفظي أو اللساني، بل تثبته التجربة الواقعية المباشرة. ومن هنا تأتي فُرادة تلك العبارة. إنه لا يمكن أن تكون أكثر بساطة أو بدهاء. وبالتالي فالكوجيتو الديكارتي وحتى الكوجيتو الفينومولوجي، يبدوان كأنهما صيغتان أكثر تركيبياً منها. فهي في الواقع الأكثر بساطة منها، والأشد بدهاء. ولذلك تبدو أنها أصل لها. إنها الكوجيتو الأصلي الذي يُبنى عليه كل كوجيتو آخر.

إن عبارة: أنا أفكر، أنا موجود، تفترض وجود ثمة حامل مضمّر غير مصرّح عنه، يحمل عبء الأنا وفكرها في الأساس. فالتفكير ليس دليل وجود مباشر، بل هو تأكيدٌ ثالثٌ أو من درجة ثانية، يتضمن التأكيد الأصلي الذي لا أولوية لوجود بدونه، لانه هو الأولوية. لذلك يأتي الكوجيتو الفينومولوجي اعتباراً من هوسرل ليخطو خطوة حاسمة تستعيد حضوراً فاعلاً لعبارة الجسدي/الذاتي، وإن بطريقة غير مباشرة. فحين يريد هذا الكوجيتو أن يثبت أن الوُفْي هو دائماً وعيٌ بشيء، إنما يتجه الى تأصيل صيغة وجود الانسان في العالم. فالكوجيتو الديكارتي بقدر ما يقدم ذاته عل أنه جوهر قائم بذاته، يهدف الكوجيتو الفينومولوجي الى تحريك هذا الجوهر، الى تزيحه خارج ذاته قليلاً. فالأنا المفكر ينبغي أن يكون مفكراً في شيء مغايراً له تماماً، والا لما استطاع خروجا من ذاته، وتَبَيَّ جوهرأ منزلاً أفلاطونياً الى حد بعيد.⁽¹⁰⁾

تلك النقلة النوعية التي حققها الفينومولوجيا أُرخت انبثاقاً الجسدي ملء الفكر المعاصر. لكن لم يكن لثل هذه النقلة أن تحدث لولا أن نيتشه لم يجعل الثقافة تنويعاً لا محدوداً لموضوعة

الجسدي . فهو الذي جدد تعريف الانسان بكونه هذا الحيوان ذا الخصائص غير المحدودة ، أو بالأحرى إنه هذا الجسد ، الذي كما لا حدود لما له من هيئات وأشكال وملامح من فرد الى آخر ، كذلك لا حدود لخصائصه ولا لإمكانياته .

يتنبه نيتشه الى أن الامكاني المحض هو الجسدي . فهو وإن لم يعبر عن ذلك بوضوح تام ، الا أن الجسدي عنده كما لو كان المستودع الاصيل للقوة القوية : نيتشه لم يشغل الهم الميتافيزيقي الأولي الذي تفرضه صيغة أو كيانية الجسدي /الذاتي ، بقدر ما فهم انتاجية هذه الصيغة . فرأى فيها أصل الثقافة في حديها الراض للحياء أو القابل لها . أليس هناك الجسد /العبد والجسد /السيد . وهما حدّ القوة القوية والقوة السلطوية أو المضادة . فالثقافة هي تاريخ . هي جينالوجيا هذه العلاقة .

من هنا كانت فلسفة نيتشه هي كذلك بدون أساس فلسفي . لانها تصادر على المطلوب . وبالرغم من جرأتها المطلقة فانها بقيت مكشوفة الخلف ، عارية الظهر . إذ انها افترضت أن الجسدي /الذاتي يمكن اختصاره في الجسدي فحسب ، وأن الذاتي يمكن اعتباره هو جينالوجيا الثقافي : فليست مثل أو مفاهيم الثقافة الا رموزاً للجسدي ، إنها لغة الجسد الرمزية . ومع ذلك تظل فلسفة نيتشه مطالبة دون جواب حقيقي حول ما يؤلف كيانية الجسدي /الذاتي . حول هذا الهم الميتافيزيقي الأول ، الذي هو المعطى البديهي الأول ، والذي لا يمكن إغفاله تحت ركام إنتاجاته مهما اختلفت بالتأويلات .⁽¹¹⁾

يصير الجسدي /الذاتي عبر الخطاب الثقافي كالنص المقذوف به الى العراء ، وحداً يتيماً فاقداً لعون أبويه ، مستباحاً مفتوحاً على كل الاغتصابات والتعدييات والتحريفات والتمثيلات ، التي تسمى في النهاية : التأويلات . أليس هذا هو فعل التأويل عندما يتحد بالفعل الثقافي ليتجسد لغة رمزية تقع ما فوق رمزية الجسدي - الذاتي . تغطيه ، وقد تحميه نهائياً . وقد اعتقدت الفلسفة قبل نيتشه أنها اذا ما أكدت الانفصال بين الجسد والثقافة ، بين الطبيعة والثقافة ، فانها تكون بذلك قد شرعت طريق الحضارة ، وانتصرت للعقل . في حين أن لا حقيقة لهذه الثنائية . ونيتشه يريد أن يعيد الصلة بين الثقافي والجسدي ، جاعلاً الاول مجرد تعبير عن الثاني . وهو تعبير يكشف عن تاريخ طبيعي وحيوي ومادي للثقافي ، الذي هو تاريخ للجسدي في الآن ذاته . ووحدة التاريخيين تؤلف الجينالوجيا . لكن من الثقافي ما يقول : أجل للجسدي ، للحى ، للقوي ! ومنه ما يرفض ويتأبى . فان أساس رفض الحياة هو ما يشكل تاريخاً للعدمية مقمّأ بالاخلاق وقيم الفراغ الميتافيزيقي والديني⁽¹²⁾ .

تكتشف الجينالوجيا النيتشوية تاريخ انحطاط الجسد الى العقل . المجرّد عبر الثقافة الأفلاطونية المسيحية التي شكلت خطاب الحضارة الغربية . وهو تاريخ عديم في جوهره . لأن في إسقاطه لأساسية الجسدي فقد ألغى الذاتي في الآن نفسه . فالبحث الجينالوجي ما هو الا إعادة تقويم لتفويجات الثقافة المتداولة والسائدة ، مما جعل موقع نيتشه داخل وخارج الفلسفة في آن ، وخاصة تلك الفلسفة المعتمدة لعقلانية أخلاقية ، والتي هي تطبيق ونشر للنموذج الافلاطوني المسيحي (أو بالأحرى اليهودي) ، حسياً يرى نيتشه⁽¹³⁾ . فالثقافي عندما يريد اقامة مملكة المفهوم مقابل الجسدي ، فانه يدمر مصدر القوة والحياة . في حين أن الثقافي ليس هو الا نوعاً من «الاقتصاد» الجسدي يستخدم لغة المفاهيم . حتى تلك المفاهيم المضادة للجسدي ، فانها تعبر عن اقتصاد

ثقافوي للجسد/العبد مقابل الجسد/السيد. لكن الثقافي في النهاية ليس هو في نقائه وصيرورة الحيوية الا ارادة القوة متحدة بذاتها دون توسط أية عقائديات أو إيديولوجيات، وحتى مذهبيات مفهومية من النوع الكانطي والهيغلي. . أي عندما تغدو قوة قوية لا تنتمي الا لذاتها ولا تخضع الا لشرعتها الخاصة.

إن الجسدي/الذاتي هو محل القوة القوية. وحده يشكل مفهومها. ووحده يشكل أداة تحققها وعودتها من التاريخ المجرد الى التاريخ الذي هو والطبيعة مترائيان في صورة بعضهما، لأنها صورة واحدة في التقييم النيتشوي الجينالوجي الأخير.

وفي الحقيقة إذا كان نيتشه سبق الثورة العارمة على عدمية الخطاب الفلسفي الغربي التقليدي، وتصدى لها عبر تجلياتها الفلسفية والأخلاقية والعقائدية الكبرى، فان فوكو حول هذه الجينالوجيا الثقافية الشمولية الى جينالوجيا الممارسة الفكرية الاجتماعية. لذلك سبها أركيولوجيا لأنها تعتمد تفكيك ما كان يسمى في لغة القرن الثامن عشر بالعادات (Les mœurs) أي وتائر الممارسة النفسية - الأخلاقية وتشكلاتها المتجسدة والمشخصة ملء الفضاء الثقافي والمجتمعي. فاذا كان نيتشه دعا الى مركزية الجسد باعتباره كوجيتو الحلي، الا أن فوكو اشتق من الدعوة هذه منهجاً معرفياً مكّن من إعادة تفسير المشروع الثقافي الغربي على ضوء العلاقات المعرفية السلطوية التي تحقق فكر الجسد أو تقمعه.

يقول نيتشه: «كنت أكتب في كل وقت بكل جسدي وكل حياتي، فما كنت أعرف أبداً ما هي المشكلات الذهنية الخالصة». أن يصير الجسد يكتب. أن يصير هو الكتابة. أن يمكن القول إن الجسد هو نص. لا أن يقال فقط إن النص تعبير - عن - الجسد، تعبير مرموز أو مستعار. لكن الجسد هو الذي يريد أن يكون نصه ليحقق قول نيتشه: «كل الحقائق هي بالنسبة لي حقائق الدم»⁽¹⁴⁾. الحقيقة الدموية هي التقييم الأعلى والأخير الذي نلذ نيتشه نفسه داعية له، كيا يتخطى بها وبها سلاسل المثل والتقييدات الأخلاقية والثقافية السائدة. فحتى يغدو الجسد هو نصه لا بد من تدمير كل الفواصل المصطنعة بين الفكر والجسد، بين الداخل والخارج. هذه الثنائية الأفلاطونية والمسيحية حكمت مسيرة الفكر الغربي. ونيتشه هو أول الداعين الى تجاوزها لحساب وحدانية الجسدي. فالجسد الذي هو النص، هو الفكر وموضوعه، هو مشروع تأسيس الجسدي/الذاتي باعتباره هوية واحدة. المشكل الميتافيزيقي يصير مشكلاً محايثاً لأول مرة. وبالتالي فان الإستيميات المعرفية التي شكلت مفصليات الثقافة وتجربتها الحضارية الشاملة، إنما هي اللحظات النادرة التي يتم فصل فيها الجسدي/الذاتي مع التاريخ الموضوعي، محققاً عبرها سلطته المعرفية الخالصة، كتاباً عبرها نصه الخاص، ذلك النص الدموي الخالص. فمضى بمجيء الوقت الذي يصير فيه الجسد حقاً هو نصه. انه وقت الثقافة الخالصة. وقت للقوة القوية التي تحمي كل تعارض للجسدي والذاتي، وتقيم مملكة الجسدي/الذاتي. إن حلف الواو بين الحدين هو تقويم التفويجات، إعلاء الاعلاءات في الأخلاق النيتشوية التي نادى بها نيتشه زرادشت طويلاً، وجعلها وعده الأخير للمستقبل الإنساني. تلك (الواو) تعزل وتفصل، وتؤكد كون الذاتي ليس هو الجسدي، وبالعكس. وإن زوال الواو لا يزيل الاسمين، ولكن يصير الاسمان يعيان دلالة واحدة. حتى أن أحد مؤولي نيتشه الحديثين جداً حاول حقاً أن يشخص فكرة أن الجسد هو نص. رأى في الجسد نصاً حقيقياً وليس مجرد استعارة. وهذا النص تكون فيه الكلمات هي

دوافع وميول وأهواء الجسد. والدوافع تتراصف وتتسلسل ويعارض بعضها بعضاً في مركبات نفسية حيوية كالعبارات. وتقوم بينها الفواصل التي هي (النقاط والفواصلات) بين الجمل. كما تقوم المعارضات لتقمع قولاً لا يقال تحت قول مُقال. كالدافع اللاشعوري تحت دافع شعور آخر مباح. هكذا يصير حقاً الجسد نصاً. وليس التفكير سوى التنصيص.

لاكان قرأ الجسد نصاً. ودولوز فلسفة. أما فوكوفانه جعل منه شرعة أخلاقية جديدة هي ما فوق كُلُّ خَلقية. وهكذا فان ثورة نيتشه الأصلية لم تذهب هباء، ولا صرخة في فضاء الجنون العبقري فحسب. بل إنها أنشأت جينالوجيا ثقافية يتابع فيها أجيال من المفكرين والفلاسفة. يحققون الفكر المستحيل ذاته. ويبرهنون على كونه هو الامكانية الوحيدة، هو الممكن الوحيد. والا فيدونه تتحقق العدمية المطلقة.



لكن النص يبي مع الكلمة، كما الجسدي مع الرغبة. وتبينه الكلمة. والنقاط تقطع تواصل الكلمات، والمعارضات تجعل تحت الكلام المكتوب ما ليس بمكتوب. وينتهي النص بالكلمة كذلك. فكيف ينتهي الجسدي. إنه لا ينتهي ما دام ليس نصاً، بعد، وإنما الدعوة النيتشوية تطلق مثلاً، ولكنها لا تحققه. لذلك يظل النص الجسدي مفتوحاً، أو يكون كله بين معارضتين، ما دام لم يتجسد حقاً. ما دام يعاني كونه سجيناً لازدواجية الجسدي/الذاتي. فالكلمة الأخيرة هي ما يسميها نيتشه فكرة الفكرات. وهي ما لم يقلها أي نص بعد، حتى نصه هو.

لكن فكرة الفكرات ليست هي من زمن الانتظار. ذلك أن الانتظار لما يأتي هو في حد ذاته حدث حضوري، يجسد ما لم يأت بعد، قبل أن يأتي بعد. إنه يدخل الحلقة المفرغة للعود الأبدي. هذا المصير الدائري الذي يقرب التسلسل العلي، ليجعله دائماً معكوساً على ذاته، بحيث كل علة هي معلول وبالعكس. فالعود الأبدي يحول خط المستقبل، الخط المستقيم، الى خط دائري. يجعل كل شيء ضرورياً وحاضراً وقائلاً لأن يكون الآن وبعد الآن. فإذا كان الجسد يفكر، اذا كان /الفكر يتجسد، فهو لكون أحدهما يؤدي الى الآخر ضمن حلقة العود الأبدي. لأن ثمة تكراراً شيطانياً يجعل من كل حد يكرر ذاته في كل حد آخر، وفي الوقت ذاته يكون ولا يكونه. هذه الميافيزيقا المحايثة الجسدية الدموية، هي جنون نيتشه، وهي عبقرية في الوقت ذاته. لأنها بكل بساطة تصير حقيقة للمستقبل الذي هو حضوري كله. تصير الكلمة الأخيرة في نص الجسد، دون أن تكون هي كذلك تماماً. لأنها كلمة الكلمات مقابل فكرة الفكرات.

وعلى خطى نيتشه اكتشفت منهجيات العلوم الانسانية فيما بعد، كيف أن المعارضات داخل النص هي داخل الجسد وحوله. كيف يصير الجسد محرماً، كما تحرم قراءة نصوص معينة. كيف أن تابو اللامساس إزاء جسد أو عضو من جسد يقابل تحريم القراءة لنصوص. هذا التناظر بين ترميز اللامساس والتحریم، يدخل الجسد/النص في مجال المنوع قوله وكتابته وقراءته. والتحليل النفسي منذ لاكان أرسى كَوْنُ الجسد نصاً، وحاول قراءته، تفكيك رموزه. لكنه لم يستطع الا أن يأتي برموز أخرى أكثر غموضاً وأشكالية. وكما كتب نيتشه: «أنت تدرك هذه الأشياء كأفكار، ولكن أفكارك ليست هي تجاربك المعيشة، بل مجرد صدى لأفكار الأخر». وبالتالي حتى يصير جسدي نصاً قابلاً للقراءة مني قبل غيري، فينبغي أولاً أن أعيش جسدي،

أن أجعله معيوشاً مني ولي. لكن تقليد تحريم قراءة الجسد، فرضت على صاحب الجسد لا ألا يقرأه فقط، بل ينكره ويتكرهه في الوجود⁽¹⁵⁾.

ومن هنا ما كان أكثر أجساد الناس على هذه الأرض، فوقها وتحت ترابها، ما مشى عليها وما يمشي، ما أكثر أجساد الأرض وما أقلها. فالجسد الشائع غير مقروء. وكثيرة هي أنصابه، ونادرة هي نصوصه. والجسد الخاص دعا له نيتشه. ووضع له استراتيجية وجوده فوكل عن طريق أخلاق تربوية جديدة لا يمكنها أن تنقلب إلى نظام، لأنها تربية الفردانية أو الفردنة. تلك الأخلاق لا يمكنها أن تكون عامة، والا لم تعد تربية الفردنة. بل ينبغي أن تقيم نظاماً/لانظام الفردنة، من حيث إن الجسد الخاص هو الجسد الفريد النادر، لأنه يريد تحقيق صبغة الجسدي/الذاتي. لأن الجسدي عندما يكون ذاتياً لا يمكنه أن يتكرر، ولكنه يمكنه أن يعود فحسب. جلته أوسبه في ذاته، ومثاله في ذاته، أو نصه هو تأويله. والجسد العائد هو الإنسان الأعلى.

لكن الإنسان الأعلى النيتشوي ليس أسطورة عنصرية أو عرقية. بل هو هذا التجسيد للجسد الحسّر المفتوح تماماً من كل ما يقمع نصه الحقيقي الطبيعي، ويكبت وجوده الأصلي، اللاإيديولوجي. إنه الجسد الذي يرفض الخضوع لتأويل الآخر له، كما يرفض الخضوع للآخرين لتأويلاته. إنه النص المضاد للسلطة، ممتنعاً عن الخضوع لها، كما هو ممتنع عن استخدامها ضد الأجساد الأخرى. إنه بذلك دعوة ذاتية لأن يكون مخض ذاته، صورة جديدة عما يمكن أن تكون عليه القوة القوية بالنسبة لذاتها فحسب.

إذا كان ذلك هو الهدف لكن يبقى السؤال الذي يأتي به هيدغر: كيف يمكن لهذا أن يحدث؟ هذا السؤال لا يعني الوسيلة أو الأداة، بقدر ما هو إعادة التفكير باللامفكر. لأنه إذا كان نيتشه قد زعزع أسس العدمية في صلب المشروع الثقافي الغربي، فإن هيدغر يعيد طرح المشكلة الأصلي الذي يريد أن يسأل: وكيف يمكن لهذا المشروع الثقافي أن يكون ذاته. فإن إرادة القوة النيتشوية غير كافية لوضع هذا السؤال في نصابه. فهي إن كانت تفسر كل ما ينسجم مع دعوتها، وكل ما يعترضها، إلا أنها غير قادرة على تفسير ذاتها. نستطيع القول مع نيتشه إن إرادة القوة ليست سوى مضاعفة الحياة التي تبغي تنمية ذاتها. ومع ذلك يظل السؤال الهيدغري قائماً تجاه الحياة كجسد، كثقافة، كاستراتيجية عدمية في وجه استراتيجية قيمية إعلامية تعبر عنها كلمات كبيرة، من مثل إرادة القوة، أو الإنسان الأعلى. لكن المشكل يظل قائماً. وهو ما عاناه نيتشه نفسه. هيدغر يريد أن يحول المعاناة إلى فكر تساؤلي دائم يضع نصب عينيه كون الثقافة هي أولاً سؤال الأجوبة. أي أنها تشغل ذلك الحيز من الأجوبة الذي يظل صامتاً، غير معبر عنه، ولا أحد يقدر على أن ينوب في التعبير عنه، إنه حيز أو منطقة اللامفكر.

إصطدم الجسد النيتشوي كنص دائماً بحواجز لامرئية من اللامفكر. لكن هيدغر تخصص في كتابة اللامفكر في كل ما يكتبه الجسد كثقافة. برع في استحضار اللامفكر باعتباره ذلك الغائب الدائم الحضور في كل ما يبدو أنه هو الحاضر وحده. بذلك يكمل هيدغر معاناة نيتشه. وبدلاً من أسطورة العود الأبدي، فانه يجد أن الزمن الحقيقي يسقط في الزمن اللازمان، إنه زمن الفكر الذي أضاع جسده الفردي في زحمة الأجساد الشائعة.

فاذا كان لا بد من القول نعم! لإيجاب الحياة وسلبها، فإن تكرارها أو عودها الدائم يفسره هيدغر بطريقة أخرى. أكثر تجسيدا، إذ أن هناك حالة سقوط مستمرة في زمن التشيي. والجسد

الذي يتشبه يتخشب. لا يصير من سقط الخُشْبِ فحشب، بل يُصاب بالقعود الدائم وسط الصبرورة، وبالتالي فالجسد المتخشب يصير نقيض الثقافة. لا يعود. لا يتكرر. لأنه مستمر. فالتكرار في صيرورة العود الأبدي امتياز تمنحه الحياة للأجساد الحية وحدها. إنها تفرض عليهم حضورها المستمر بالتحدي والاستفزاز. وحضور الحياة يعني تكرارها بلا هوادة، مما يمنح إرادة القوة قدرة على التجسد والمحياة. تجعل اللامفكر يعني استخلاص الواقع الذي لا يصير أبداً واقعاً نهائياً، وإنما هو في حال من التحقق المستمر⁽¹⁶⁾.

وهنا تغدو الفلسفة نحتاً، والفيلسوف نحاتاً في مادة مصنوعة من المفاهيم والتصورات والتخيلات، من أجل استخلاص مادتها الخام، لاعادة صيرورتها تماثلاً ترفض الكلام إن لم تكن قائمة هناك، تشغل حيزاتها الهندسية، اللاهندسية حقاً. على حد ما أراد ميشيل سير أن يجعله مهمة التفكير في هذا العصر. فالتفكير حين يتحول نحتاً يعني أنه أعاد اكتشاف ما هو مادة خام في كل مادة أخرى متصورة أو مصاغة من جسد كلامي لا حيز له أصلاً. فالتمثال هو نقيض المفهوم. والنحت عكس المفهمة. والفلسفة هنا تعكس مسيرتها التقليدية. إنها تهبط من ثقافة (أو تصعد؟) بلا جسد - هي ثقافة المفاهيم، إلى جسد الثقافة بلا مفهمة. ذلك أن نحت التمثال يتضمن أصلاً مفهومة الخاصة. ولكون التمثال فردانياً لا يمكن تجريدته، لا يمكن إخضاعه لأية عملية تجريدية. تحديده الأساسي هو أنه لا مفر من مواجهته، من التعامل مع كتلته، والتعايش مع ماديته. وتجريده يعني العودة - إليه - دائماً⁽¹⁷⁾.

فالعودة بقدر ما تعني تكراراً، فإنها تؤدي الى التكرار المختلف. أي هذه الصيغة المتعارضة لفظياً، لكنها اذا ما حُلّت على نسق الكيان: الجسدي/الذاتي، فإنها تكشف عن كون الاختلاف يتضمن الاستمرارية. لأن الجسدي/الذاتي لا يستمر الا مختلفاً، ليس ذلك الاختلاف النفسي البرغموني، لكنه الاختلاف القوي النيتشوي، الذي يجعل كل قووي لا يكون كذلك الا بقدر ما يتأكد قوياً. فحين لا تفكر تشيئاً أي تجريدياً، يفتح أمامنا فضاء اللامفكر الذي من هويته الأصلية أنه مطالب أن يُعيد تأكيد هويته، أي أن يكون هذا التفكير في اللامفكر، أن يقدم الفكر ذاته في اللامفكر، لكي يكون هويته وفرداته المختلفة في آن. هذا يؤدي بنا الى مفهوم اللامركزة عند دولوز - الذي يعود اليه فضل الإشادة لمنطق الاختلاف ما فوق مبدأ الهوية التقليدي. غير أن دولوز - الذي أعاد تفسير المذاهب الفلسفية على ضوء منطق الشوري الجديد هذا فأعطى بذلك فلسفة مختلفة لمنطق مختلف - قد أهمل قاصداً أو عن غير قصد، مسألة اللامفكر، رغم علاقتها العضوية بالمختلف. ذلك أنه اذا كان ثمة مساحة أنطولوجية شاسعة لتحقيق المختلف، فهي لن تكون الا ضمن حدود اللامفكر الذي لا حدود له فعلاً⁽¹⁸⁾.

ينبغي استرجاع كيان الجسدي/الذاتي حتى يمكن أن تبرز العلاقة الواضحة الملتبسة في آن بين اللامفكر والمختلف. فهذا الكيان هو المنوط به وحدته أن يلقي الاضواء على هذه العلاقة بالرغم من المركزية الشديدة التي تفترضها شكليات هذا الكيان. فاذا كان الجسدي/الذاتي يقرأ نصه الخاص في الأجساد الثقافية الأخرى، فإنه محكوم باللامركزة التي تكرره دون أن تستنسخ شرط أن يفهم التكرار عبر الأنساق الدلوزية (نسبة الى دولوز) في كتابه الهام (الاختلاف والتكرار) الذي أشاد منطق أرسطو الجديد لعصر الحداثة. وهو التكرار الذي يجب أن يُقرأ به كيان

الجسدي/الذاتي الذي يكتب ثقافياً، أو الثقافي الذي يكتب جسدياً/ذاتياً.

فاللامفكر هو ذاكرة الجسدي/الذاتي، التي لم يكتبها أو يسجلها أي ماضٍ بعد. من وجهة النظر هذه ينبغي فهم مركزية الجسدي/الذاتي بالنسبة للامفكر. لأن اللامفكر يحتوي ذاكرة مستقبلية، إنه يبني الانفتاح على ما لم ينته منه الفكر بعد، على ما لم يحققه الجسدي/الذاتي في كيانه بعد، ولفظه: البعد هذه هي التي تبعّد بالمختلف دائماً. إنها تجعل الجسدي/الذاتي كياناً غير نهائي، قابلاً باستمرار لانزياح مركزيته التي تظل موقته وآنية. فاللامفكر هو أفق يتعد بقدر ما يقترب منه، وتتعدد أبعاده بقدر ما تتمركز آنياً مرحلة الفوز ببعض العلاقات الترميزية به. وهكذا يصير الجسدي/الذاتي هو مشروع اللامفكر به، إنه مشروع تجسده الذي لا حدود له، وتحقق ذاتيته التي لا ذاتية لها. لذلك ما دام اللامفكر مطلوباً فإن كيان الجسدي/الذاتي يظل بدون كيانية نهائية؛ إنه بالأحرى يبقى في حال المختلف عن كل ما يختلف فيه. إنه ذاكرة مستقبلية تسبق أحداثها، تحيي قبلها.

ذلك أن النماذج الكبرى تسبق أنواعها وأجناسها. والأفكار تبني الفكر وليس العكس. والجسدي/الذاتي ليس الفرد ولا النوع، ولكنه تخصص وأنباء في الفرد، عبر حالة، عبر لحظة. ولذلك فهو حالات كيانية ليست كثيرة ولا دائمة في كيان الفرد. بل هي الحالة النادرة التي يمكن فيها لكيان إنساني أن يفوز بالجسدي/الذاتي، الذي لا يمكن الفوز به حقاً في نهاية التحليل والسعي. وإنما هو قد يضعك على مشارف اللامفكر، ينشئ معك علاقة نادرة وتخصوبة وتكن ولا يتكرر مضمونها أبداً.

ومع ذلك فإن كل هذه الندرة التي تشكل ذاكرة مستقبلية للجسدي/الذاتي إنما تنطلق أولاً من حقيقة أن الجسدي/الذاتي يشغل حيزاً من المكان. إن له كياناً قابلاً لأن يكون مشخصاً، موضوعياً للحس. وهو الحس بالنسبة لنفسه. يأتي مكانيته من تشخصه، من هذه المباشرة والراهنية التي يشخصها وجود جسد الإنسان أماناً ملء حواسنا وفصائنا. لولا هذا الجسد القائم، هذا البنيان من اللحم والعظم والحركة واللسان، والكلام والعلاقة واليد، ما كان ثمة أي عالم، ما كان ثمة: من يتحدث عن: من، أو- ما، هذا الموجود كله الآن وهنا يبدو أنه مرجع ذاته، وأنه قائم ومكتسب بذاته. لكن مرجعية الذات والاكتفاء بها لا تعني أن الجسد ليس فعالية. فإن مكانية الجسد بقدر ما تدل على تشخصه وحشيته المطلقة بقدر ما تشر حوله مسرح عالمته. وهنا يصير تعبير هيدغر المشهور عن وجود الدزائن - في العالم مشعاً بكل دلالاته. وأهم ما فيه أن فيلسوف الكينونة، إنما يرى في الدزائن الكائن الوحيد الذي عن طريقه يمكن للكينونة أن تحيي، أن يكون لها ثمة حضور. فهو الكائن الوحيد المنسوط به التفكير في الكينونة، لأنه يتحسس افتقادها.⁽¹⁹⁾

فهل بالمستطاع القول عن الكينونة إنها هي اللامفكر به - بعد. قد يكون الأمر كذلك. إنما لا بد أولاً من التأمل في العلاقة بين الجسدي/الذاتي والدزائن. فيبدو أن هيدغر الذي أشبع مفهوم الدزائن في كتابه الكبير الأول/الكينونة والزمان/ قلما عاد إلى ترده لفظياً على الأقل في عشرات الكتب والأبحاث التي انتجها طيلة عمره المديد الحصيب. لكن دلالاته كانت تعمر بها أجواؤه الكتابية دائماً. في حين أن اللامفكر كان يتجسد في تعابير ودلالات أخرى نامية ومتطورة دائماً بحسب المطالات الفلسفية التي يبلغها التأمل الهيدغري عبر مساراته المختلفة. ومن المهم هنا أن

نشير الى أن هذا التعبير: اللامفكر، يحاط بهالة ميتافيزيقية في الصياغة الهيدغرية دائماً، مما يجعله أحياناً يقترب من الحالة التيولوجية، بما يسمح له أن يُوحي بالروحي أو ما هو قريب منه. الأمر الذي حاول دريدا في كتابه الأخير / في الروح / أن يبرزه ويرهن على كون الفكر الهيدغري له ثمة طموح روحي قد يقرب عما لدى التيولوجيين في كل الأديان، وليس فقط لدى المسيحية بل وحتى الاسلام، مما يعبرون به عندهم عن الروح.

إلا أن هيدغر في قراءة متأنية وخاصة في كتابه / ماذا ندهو تفكيراً؟ / قد أوضح وأن اللامفكر ليس نقصاً في المفكر، بل اللا - مفكر ليس هو كذلك دائماً الا من حيث إنه لا - مفكر. وهو أشبه ما يكون بذلك النوع من الخطأ الذي لم يصبح بعد حقيقة أو من اللا فهم الذي لم يَسرْ بعدُ على طريق التأويل. وقد يذكّر بقول نيتشه، «لا شيء حقيقي، كل شيء مسموح به»، و الحقيقة ليست الا نوعاً من الخطأ الذي لا يمكن لجنس محدد من الكائنات الحية أن تحيا بدونها. لكن اللامفكر لا يمكن أن ينضوي لا تحت مقولة الحقيقة أو الخطأ. فهو ليس بعدُ فكرة أو مفهوماً محدداً حتى يمكن أن يتخذ منه العقل موقفاً منطقياً محدداً. لقد جعل هيدغر من اللامفكر منطقة من المجهول تتمتع بشيء من الحضور أمام قلق الوعي. وهو هنا يقترب مجدداً من نيتشه عندما يلح هذا على كون الفكر تحريّة، بحثاً عن الحياة وفي الحياة بما هو ليس حياً كفاية. وهو ذلك المثل من التقييم والإعلاء الذي يريد أن يهرف في طريقه كل المثل الأخرى التي تشكل اعاقا لمولد الإنسان الأعلى. وخاصة منها تلك المثل التي تشكل طبقة من التجريد فوق سطح الجسد لمنع انبثاق ثقافية المادية الباشرة. فاللامفكر الهيدغري قد يوحي لبعض الشارحين ومنهم للأسف/دريدا/ أخيراً، أنه عودة بمفهوم التجريب (Versuch) عند نيتشه الى منطقة الحيز التيولوجي لمفهوم الروح. في حين أن هيدغر احتاج دائماً لايتكار مصطلح اللامفكر واستخدامه ليحل مشكلة التماس أو الاتصال بين الدوازين والكيونة. وهو ما سوف نبثه ملياً في فصل قادم⁽²⁰⁾.

إلا أن ما يبعنا في هذه اللحظة من البحث هو أن الجسدي/الذاتي يقدم القاعدة التجريبية الأولى لمعاناة اللامفكر. وإذا بقي هيدغر غامضاً كماداته فيما يوضح العلاقة بين الدوازين والكيونة، فإن كيانية الجسدي/الذاتي هي الساحة الوجودية المثل التي تجري عليها جدلية هذه العلاقة، هي ثقافة الجسد التي تكتب نصها باستمرار من لحم الفكر ومن دمه. وحتى لا تكون مثل هذه الصفات شاعرية فقط، فلنتذكر أن نيتشه هو أول من اكتشف أن الثقافة صنع جسدي أساساً. ولكن هناك ثقافتان: إحداهما تنص على قمع الجسد الذي كتبها، وأخرى تشكل ازدهاراً له، انبثاقاً فجرياً من ظلام معاناته. الأولى سيطرت على المشروع الثقافي الغربي منذ أفلاطون واليهودية والمسيحية، والأخرى تلك التي بقيت نمت الى حيز اللامفكر، والتي نذب نيتشه نفسه للمناداة بها، واستخراج معلما من مجهول الجسد ذاته.

على مستوى الجسدي/الذاتي يُطرح مبدأ الحقيقة، الخطأ والصواب، في مواجهة اللامفكر، من منطلق التقييم الحيزي ذاته، الذي يرى في الحقيقة فتحاً وانتصاراً للحياة، ويرى في الخطأ جبناً وتقاعساً عن اقتحام منطقة اللامفكر والاحتياز على نصه غير المكتوب بعد. لذلك يصح مفهوم المخاطرة عند نيتشه للدلالة مجدداً على الطريقة التي يمكن فيها للجسدي/الذاتي أن يحوز

على ثقافته. فالعيش في خطر - والعبارة لنيثشه طبعاً - تُشخص مفامرة الدخول الى عالم اللامفكر.

يكتشف فوكو إستيمية الإستيميات في مركب: المعربي/السلطوي مقابل مركب: الجسدي/الذاتي، ملخصاً بذلك طريق الخلاص النيثشوي. مطبقاً ذلك أولاً على تاريخ المعرفة، ثم منتقلاً منه الى التاريخ السري للجسدي/الذاتي ومعاناته الشاقة ازاء تحقق كيانيته المفقدة على صعيد عطايا الإستيمولوجيا والسيكلوجية السوسولوجية معاً السائدتين.

يريد فوكو أن يجيب عن السؤال الكبير الذي طرحه نيثشه على ذاته والعالم من خلال كل فلسفته، وهو: كيف السبيل الى مولد الإنسان الأعلى، الى أن يقدو الجسد قادراً على فرز ثقافته التي يقلل الجسد منكباً في كل حرف وعبارة من نصها، وليس منكباً. أي كيف السبيل الى أن يكون الجسد هو ذاته.

وكان جواب فوكو هو الانتقال أولاً من جينالوجيا المفاهيم التي دشنها وطبقها نيثشه بعبرتيه الفلسفية والثرية الفذة الى أركيولوجيا الأفكار، أي أن المدخل صار عند فوكو إستيمولوجياً خالصاً ولكن على علاقة عضوية بالأنطولوجيا، إذ بقي سؤاله الرئيسي تأويلياً. لأنه لا يطرح منهجاً للفهم فحسب، بل منهجاً لمعالجة سؤال الفهم عن ذاته، أي كيف يفهم الفهم ذاته. شرط ألا يظل السؤال هذا حبيس تحريجات منطقية وتجريدية، بل أن يسارع في الكشف عن تطوراتهِ وتنبئاتهِ في واقع ممارسة الثقافة لأبنيتها ومناهجها ضمن المركب التاريخي/الاجتماعي الشامل. في اكتشاف كيف تكون ممارسة للجسد/العبد، وللجسد/السيد. كيف يكتب الجسد/العبد نصه الذي يقمعه ويكرس/يقّده انتفاء وانعدامه. وكيف يكتب الجسد/السيد، ذلك الآخر، نصه اللامفكر به، في الزمن النادر، والتاريخ الذي يؤلّد مقامرة بدون تاريخ⁽²¹⁾.

فحين يكتب فوكو أنه: «قد لا يكون الغرب كان قادراً على ابتداع ملذات جديدة. فهو بلا شك لم يكتشف رذائل غير معروفة. لكنه حدد قواعد جديدة في لعبة السلطات والملذات. وتم بذلك رسم الوجه النهائي للانحرافات». فانه يقصد أن المشروع الثقافي الغربي لم يأت بما يزيد من تحقق حيوية الانسان، بقدر ما ابتدع قوة السلطة لتظل تطارد قوة الحياة وتعتقلها في النسق التنظيمي المطلوب. فأباح ما أباح، وقيد ما قيد. وجعل اللذة معقولة، والانحراف المنظم مقبولاً. «فاللذة والسلطة لا يتنافيان فيما بينهما، لا تنقلب احدهما ضد الأخرى. بل تتبع كل واحدة منهما الأخرى. تتلاحقان وتدفع كل منهما الثانية. تنتظمان وفق آليات معقدة وإيجابية من الإثارة والتعريض فيما بينهما». ذلك لأنه ليس اقتصاد القوى اللّذية إلا اقتصاد القوى السلطوية. والندرة في أركيولوجيا تاريخ الثقافة هي تحقق الإستيمية، من غفصل نادر للجسدي/الذاتي والعالم، بحيث تصير مكانية العالم تُعرف به، لا أن يُعرف هو بها. حين يسترجع الجسدي/الذاتي وطنه، حين تأتي اللحظة النادرة التي يحس فيها الجسدي/الذاتي أنه يسكن نصه حقاً، يستوطن لغته، يتكلم كينونته، يجعل للامفكر سلطته المطلقة على كل ما لم يعد - فكراً.

يقول الجسدي/الذاتي: «لقد أثبت قبلكم وهنا آتي بعدكم 1». والحقيقة فانه يمثل لحظة دقيقة وحرجة دائياً. لأنه عندما يُنتج الجسدي/الذاتي ما يتجاوز حيزه الأنطولوجي فإنه يصير فكراً تجريبياً خالصاً. وعندما يعتمد الدخول إلى قوقعته فإنه يقع في شبكة المثالية العنكبوتية. ولذلك كان

استيطانه في حيزه المفقود دائماً نادراً. ورغم أنه هو الكيان الفكري الوحيد في المصطلح الفلسفي الذي له ماديته المباشرة، فإنه يبدو دائماً أنه أما متخلف عن كيانيته تلك الى الوراء، أو متقدم عليها هارب منها الى أمام بعيد عنها. قلما يقف عند لحظته، يتواجد في حده. ذلك أن له حداً رقيقاً جداً كجلد الطلبة الفاصلة بين فراغي الداخل والخارج. أحدهما يدور في الصوت. والآخر يرون في الصوت رنينه. لكن هذا الحد غالباً ما يصير في الجينالوجيا حداً لقلب المواقع. فالخارج داخل وبالعكس. والحد في النهاية وهمي، أو في أحسن الاعتبارات اجرائي⁽²²⁾.

قد يوحي الجسدي/الذاتي بكونه المرجع، أو الأصل أو أصل الأصول. إنه حجر الزاوية لكل رياضة وهندسة. وهو ما يطمح كل فكر فلسفي الى العثور عليه، الى الالتقاء به. لكنه هو من الرخاسة وعدم التكون، وفقر التعيين، بحيث لا يمكنه أن يصير حتى مجرد مرجع لذاته. ولذلك اخترع نيتشه منهج العود الأبدي كما يجعل الجسدي/الذاتي يأتي قبل كل الأشياء ويأتي بعدها. والقَبْل والبَعْد حدان هما كذلك إجرائيان. لأنه في الدائرة كل نقطة هي ذات محل - بَعْد، وذات محل - قَبْل. إنها بالرغم من صورتها الهندسية فإنها تقترب من مفهوم الزمن. ذلك أن هذا المفهوم يحدد الزمن كله في الحاضر. فالحاضر وحده هو الذي يبنى الزمن، وهو الذي يبدئه، يجعله يمر. وما لم يَبْنِ الحاضر بَعْد من الزمن نَسْمِيهِ المستقبل، وما يَبْنِهُ مما يبينه نَسْمِيهِ الماضي. لكن فعل التكرار في البناء والتبديد يظل هو نفسه وإن كان يجري على ما هو مختلف. والجسدي/الذاتي يريد أن يكون هذا الحاضر، أن يكرّره، أن يكرر فعله فيها يبنى وفيها يبدد، على أن يكون هو شكل هذه العملية باعتباره تكراراً، وأن يكون مضمونها أو دلالتها، باعتباره يعمل أو يجري على ما هو مختلف. فالحاضر يكون ذاكرة البناء والفقدان. والعقل الذاكري تكراري. لأنه يسترجع ما ينقضي. لكن ما ينقضي كان حاضراً، وعندما يُسترجع يصير الماضي حاضراً. فلا استقلالية للماضي إذن، لا وجود له. وهو يظل تحت سلطة الحاضر الذي لم يكتف بكونه - كان قد بناه، وكان قد بَدَّه، بل إنه يتركه في بداهه، يأمره ليعيد تكوينه ويحضر من جديد. فهو واقع تحت الطلب. ومع ذلك نقول إن الحاضر هو تراكم الماضي. لكن هذا التراكم ذاته إن لم يأت ما نسميه حاضراً، فإنه لن يفيد/متراكماً أو غير متراكم في شيء. لذلك كان الحاضر تكراراً، لكنه تكرار - المختلف.

والجسدي/الذاتي يقول: «قد أتيت قبلكم وهأنا قبلكم وهأنا آتي بعدكم!» فإنه بذلك يصير لحظة التاريخ الذي يشهد على نفسه. ولو أسعفتنا اللغة لقلنا أن الجسدي/الذاتي ليس هو الا الجسد عندما يصير ذاته. وإذا استخدمنا المصطلح النيتشوي ثانية قلنا إن الجسدي/الذاتي ليس هو إلا فنّ صناعة الانسان الأعلى. لكن هذا الفن هو انتاج الثقافة، وهو الرصيد المتبقي من ثورتها الدائمة على ذاتها.

هوامش ومراجع القسم الثاني

هوامش ومراجع الفصل الأول

H. Dreyfus, P. Rabinow: *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Ed. Gallimard, p. (1) 313-314.

M. Foucault: *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité I)*, Gallimard, 1976, p. 125-128. (2)

(3) لا شك أن مختلف العلوم لها تاريخ، حتى تلك التي توصف عادة بالعلوم الصحيحة. إن هذا التاريخ لا يعني فقط تطور المفاهيم الخاصة بالعلم، أو قصة الاكتشافات والمخترعات، لكنه ثمة علاقات مختلفة بالبيئة العقلية والسلوكية وعلاقات القوة المسيطرة. وقد حاذر فوكو أن يقع في شرك التفسيرات الصلبة أو الطبقة الآلية. لذلك ربط المعرفة بالخطاب الاجتماعي العقلاني السائد الذي ينعكس خلال الممارسات الفردية والاجتماعية المؤسسية. وكانت دراسته حول تاريخ الجنون والسجون بمثابة المختبر لتجربة منهج الأركيولوجي، انطلق من إلى تأسيس فلسفي شامل من أجل تصحيح عصر التثوير الغربي. أنظر خاصة دراسة هايمارز الجديدة.

J. Habermas: *Les sciences humaines démasqués par la Critique de la raison: Foucault*, in: *Le Débat*, 1986, n. 41.

(4) و (5) للاختصار نرسم للمجتمع الوارد أعلاه في (2) بالحرفين: V.S. لا شك أن العلاقة المباشرة بين تطور فكر فوكو ونبتشه ظهرت بوضوح بدءاً من مرحلة التأليف حول إرادة المعرفة ثم تاريخ الجنس. ولا بد من دراسة خاصة تتناول تلك الترجمة المبدعة التي قام بها فوكو لموضوع القوة التيتشوية، متناولة عبر الممارسة الفردية في العصور الكلاسيكية.

سوف يأخذ فوكو على عاتقه مهمة الداعية لانبثاق فردانية جديدة في عصر الكلاميات، طارحاً نوعاً من تقنيات قوية خالصة مقابل تقنيات السلطة. ركيزتها الأساسية إعادة الاتحاد بين الفعل والجسد اللاأخلاقي. لكن مشروع فوكو لم يتم، فقد اختطف الموت وهو قريب الذروة قبل أن يعانقها بخطوات ولحظات. أنظر دراسة صديقه الحميم جول دولوز خاصة الفصل الأخير منها:

Gilles Deleuze: *Foucault*, Minuit, p. 131-141.

Foucault: *L'archéologie du savoir*. Gallimard, Paris, 1969, p. 225. (6) و (7)

Habermas: *La Technique et la science comme «idéologie»* N.R.F., Gallimard, Paris 1973, p. (8) 97-132.

يشير في هذا البحث خاصة إلى تلك الترجمة الدائمة المعقودة بين العلم والسياسة بحيث تتم السيطرة على الرأي العام وتوجيهه.

Nietzsche, *La généalogie, L'histoire*. in «hommage a Jean Huppolite.» P.U.F. Paris (10) 1971.

A.S., P. 250.

(11)

يشرح هنا فوكو ما يعنيه بمصطلح الإبيستمية رافضاً أن يعطيها أية صيغة عقلانية شمولية. فهي ليست أداة تفسير بقدر ما هي دليل وصف. والوصف هنا يعني ذلك الدمج بين التحليل والتركيب بصورة فورية.

Foucault: *Les mots et les choses*, Gallimard Paris, 1966. p. 337. (13) و(12)

متحدثاً عن تلك العلاقة الغامضة بين الكوجيتو وما لا يفكر به، بحيث تتمدد دائماً الروافد التي تنشئ الإبيستمية التي لا يمكن ضبط لحظتها التاريخية لكونها متحركة دائماً وتعمل على عوارض متناقضة. فاللامعقول رديف هنا للمنفصل والمنكسر، وتلك العلاقة اللتبينة مع ما لا يفكر به.

Foucault: *Onnes et Singulatin*, in, *Le Débat*, no, 41.

M. Ch. p. 250. (14)

François Châtlet et Evelyne Pisier, *Les conceptions politiques du XX siècle*, P.U.F., 1985. (15)

كما يقول دولوز فإن شاتليه لخص برنامج فوكو بالعبارة الآتية: «السلطة من حيث هي ممارسة، والمعرفة من حيث هي تقصيده». صفحة 1085. (16)

(17) بالرغم من أن سارتر كان من الأوائل الذين اكتشفوا أهمية (الكلمات والأشياء) وخطرها بالأحرى بالنسبة للإبيستميات الذي انطلق هو نفسه منها، مع جيله من الوجوديين، إلا أن نظرة مدققة لا تجد تعارضاً نهائياً بين الوجودية والبنوية الجديدة عند فوكو، خاصة إذا ما رجعنا إلى تلك العلاقة مع هيدغر التي لا ينكرها فوكو، بل يجد نفسه في ذات التيار مع نيته كذلك. وقد عبر عن ذلك الموقف في نصوص كثيرة له، يعرفها قراء فوكو وشارحوه جيداً.

Deleuze: Foucault, p. 96-99. (18)

ربما يرجع الفضل خاصة إلى دولوز في الكشف عن ذلك المنحى الداخلي في الإبيستمية الفوكونية الرئيسية، التي يجعله قريباً جداً من جوهر الفكر النيتشوي، انطلاقاً من كتابه القديم «مولد العيادة».

M. Ch. p. 345. (19)

Ibid. p. 343 (20)

Deleuze: *Nietzsche et la philosophie*, P.U.F. p. 32-43. (21)

Nietzsche: *La volonté de puissance*, V.II. (22)

(23) إلغاء السلطة، شعار تاريخي للعدمية. لكن كما قال هيدغر: «تحرك العدمية التاريخ حسب مسار أساسي تتضح معالته في مصائر شعوب الغرب. فليست العدمية مجرد ظاهرة تاريخية بين ظواهر أخرى...».

ملاحظة هامشية سجلها دولوز في كتابه عن نيته صفحة (39).

(26) محاضرة فوكو المنشورة في مجلة (*Le Débat*) العدد 14 الواردة أعلاه.

(27) و(28) المرجع ذاته.

(29) و(30) و(31) المرجع ذاته.

(32) يقول فوكو في كتابه «تاريخ الجنس»: «يجب الكلام عن السلطة الحيوية لنمحي بها ما يجعل الحياة وأوليائها تدخل مجال الحسابات الظاهرة، وما يجعل من السلطة - المعرفة عاملاً في تغيير الحياة الإنسانية...».

فالإنسان المعاصر هو حيوان بالنسبة إلى السياسة التي تهدده باعتباره كائناً حياً... (صفحة 188).

Foucault: *L'usage des plaisirs*. p. 11. (33)

هوامش ومراجع الفصل الثاني

M. Heidegger: *Nietzsche*. p. 24-30 T.I. Ed. Gallimard. (1)

(2) كانت معظم كتابات نيته عبارة عن مقاطع وعبارات، وفصول متقطعة وغير منتظمة للوهلة الأولى. حتى كتابه الرئيسي «إرادة القوة» لم يتبع العرض الفلسفي المعروف والتقليدي. ولقد كان لنشر كتب نيته مشكلات إجرائية أشار إليها هيدغر في كتابه الطول المشار إليها أعلاه. فلم يتم بعد نيته نفسه إلى تنظيم

كتأنيته السابقة على إنتاجه الرئيسي «إرادة القوة» لذمت آثارها. ولما كان لفكر نيتشه ذلك الدور الذي لعبه في الفكر الألماني الغربي بالحديث.

(3) هناك تراث في الفلسفة الألمانية حول موضوعه الإرادة، وقد اطلع عليه نيتشه وكان له موقف مباشر أو غير مباشر خاصة من فكرة إرادة الحياة لشوبنهاور. واتخذ منها رد فعل سلبي تماماً. وشوبنهاور مدين كذلك بأصول فكرته تلك إلى أهمل هيغل وشلنغن بالرغم من كراهيته وحقدته خاصة على هيغل. ويلاحظ هيدغر في هذا السباق أن تأويل كل من شلنغن وهيغل للكينونة باعتبارها إرادة، إذا بعيدان بذلك فكرة فيلسوف ألماني كبير آخر، كما نمت هيدغر نفسه، ألا وهو ليبينز الذي اعتبر أن ماهية الكينونة إنما تتألف من وحدة الإدراك والرغبة (De Perception et d'appetitus) وهي الوحدة التي تمثل الإرادة. انظر كتاب نيتشه La Volonté de puissance فقرة (419). الناشر الفرنسي ذاته.

(4) يميز هيدغر من هم المفكرون من بين الفلاسفة. ويعرفهم بأنهم أولئك القلة من الرجال الذين قدر لهم ألا يفكروا إلا حول موضوع واحد، وهو كينونة الكائن.

M. Heidegger: Nietzsche. p. 370. T.I.

اختصاراً سوف نرمز لهذا الكتاب بالحرفين: (HN)

Nietzsche: La Volonté de puissance: T.II, p. 325. (5)

Ibid. I. 204^{II}, 54: «Qui donc veut la puissance? Question absurde, si l'être est par lui même volonté de puissance...». (6)

اختصاراً سوف نرمز لهذا الكتاب بالحرفين: (VP)

(7) ليس النقد عند نيتشه غريباً عن مؤسس النقد الحديث، كانط، لكنه يأتيه من موقف تكوييني، وليس من المنهج المثالي. وهو يتساءل عن تلك الإرادة التي تجعل العقل قوة على مواجهة ذاته بنفس القوة التي يواجه فيها الأوهام الخارجية. VP.I, 185.

(8) يعتقد نيتشه أن العدمية في الفكر الغربي قد تأسست مع الأخلاق المسيحية التي حاولت أن تلغي إرادة القوة وتحرمها. ولقد حدثت الفلسفة حذوها فأتجت كل ما يخفي حقيقة الكينونة القائمة أساساً على هذه الإرادة. يرجع خاصة هنا إلى كتاب نيتشه عن جينولوجيا الأخلاق.

(9) لا يريد هيدغر أن يقرأ نيتشه حسب التواريخ التي ظهرت فيها كتبه. حتى إنه ينكر كون كتابه الرئيسي (إرادة القوة) قد أرادته صاحبه هكذا. لذلك يتبع هيدغر طريقته الخاصة في هذه القراءة بصرف النظر عن التواريخ، والتي تقوم على تتبع شدة التعبير وقرره من جوهر الفكر النيتشوي كما تبدو في مقاطعه المتناثرة، ويسمي هيدغر ذلك دقة القول «La rigueur de Dire». HN. p. 379. T.I.

(10) و(11) HN. p. 40-46 T.I.

(12) و(13) السؤال البراجمدي الذي يطرحه نيتشه باستمرار: ماذا يريد الإنسان. إنه السؤال الذي هو «ديونيزوس» ذاته، ذلك الإله الخفي البين، الذي هو ذاته إرادة القوة بحيث يبط كل سؤال آخر: ماذا يراد، كيف، لماذا. ما يعني هذا أو ذاك.

ديونيزوس هو السؤال، وهو موضوع السؤال VP.I, 204

(14) و(15) و(16) يحمل هيدغر مفهوم إرادة القوة عند نيتشه ويميزه عن المضمون النفسي المعهود ليكشف في النهاية أن إرادة القوة لا تريد إلا ذاتها. هدفها ليس على مسافة منها. لكنه متحقق فيها ما دامت قادرة على أن تريد ذاتها. لذلك أفضل تمثيل كينوني عنها يتجل فيها عندما تعي ذاتها باعتبارها فناً، تدحض العدمية (الدينية والفلسفية)، وباعتبار الفيلسوف فناً قادراً على جعل الكينونة فناً للحياة ومن أجلها. أنظر القسم الأول من المجلد الأول من كتاب هيدغر المشار إليه أعلاه عن نيتشه.

(17) و(18) لم تدرس علاقة الخطابين النيتشوي والماركسي بصورة متميزة بعد، بالرغم من اندراجها الضمني معاً في الخطاب الاستيمولوجي المعاصر للفلسفة الأوروبية، خاصة بين ألمانيا وفرنسا، فليست الماركسية في تنميتها الثنية نقية أو بعيدة عن النيتشوية، كما تزعم مواقف سياسية أتية عديدة. والدليل خصب العلاقة وضعفها بينها والاستيمولوجيا المعاصرة لدى جيل هابرماس وفوكو ودولوز.

- (19) يرجع إلى المفكر الاجتماعي فضل التحليل السلطوي للغة كفعالية سجل، قمع وانتقاع، لصيغ الاتصال اللساني بين القوى الاجتماعية. انظر خاصة كتابه النموذجي في هذا السياق: Ce qu'il parle veut dire: تصدر ترجمته قريباً عن مركز الإنماء القومي.
- (20) و(21) إذا كانت «النظرية النقدية» المعاصرة ارتبطت موضوعاتها الأساسية بالنسبة ضد العقلانية المهيمنة التي فجعها مفكر وفلاسفة «مدرسة فرانكفورت»، فإنه يرجع الفضل ولا شك إلى كل من وليم رايش وهربرت مركوز في استخدام الجدلية المادية لتهديم مؤسسة القمع الاجتماعية التاريخية للبيئة الحيوية للإنسان، في حين أنشغل أحد أعلام هذه المدرسة الكبار /هوركهايمر/ في استخدام الجدلية المادية ضد العقلانية الأيديولوجية والفلسفية. وكان أبرز مثلي هذا التيار أخيراً هابرماس.
- (22) Herbert Marcuse: *Eros et civilisation*, p. 23. Ed. Minuit.
- (23) Dreyfus et Rabinow: Michel Foucault, un parcours philosophique. V, «deux essais sur le sujet et le pouvoir». Ed. Gallimard.
- (24) M. Foucault: *L'archéologie du savoir*. Ed. Gallimard 1969. Sur L'énoncé la courbe ou le graphique. voir p. 105-115.
- (25) و(26) Ibid, p. 250.
- (27) يعتبر فوكو أن العلاقات السلطوية «متحركة». ذلك أن المجتمع اعتاد اتباع تقنيات عديدة هي استراتيجيات فرعية لانتشار السلطة، وانتزاعها من سياق إلى آخر.
- Foucault: *La Volonté de Savoir*, T.I., p. 109.
- (28) و(29) التحليل الخطابي لدى فوكو هو تطبيق لمنهج انفصالي يريد أن يعزل الأنظمة المعرفية، ليس عن بعضها بعضاً فقط، ولكن عن حواملها الاجتماعية. ذلك ما أثار عليه موجة من النقد العارم في البداية. لكن فوكو كما سنرى في القسم الثالث من هذا البحث أنه كان يؤسس لقوة القطيعة من أجل إضادة مفهومة جديدة لمسألة الجدلية.
- (30) و(31) يرجع هذا التأويل خاصة إلى ميذر في كتابه:
- Heidegger: *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison pure» de Kant*, Ed. Gallimard, p. 290-297.
- (32) و(33) أخذ مؤسس مدرسة فرانكفورت على حانتهم تدمير عقلانية النظام الرأسمالي السائد وقد انتقدوا شكل المعرفة ومضمونها في آن واحد ليوضحوا مدى الانحراف والاستخدام الأيديولوجيين اللذين تخضع لهما هذه المعرفة. وكانت أعمال هوركهايمر وأدورنو في هذا الميدان ذات فعالية رائدة لجيل ثان وثالث من هذه المدرسة. أنظر كتابي هوركهايمر الآتين بخاصة:
- Max Hrkheimer: *Théorie Critique, Eclipse de la raison-Payot*.
- (34) هكذا كان فصل كانط بين شكل المعرفة ومضمونها انعطافاً رئيسياً لنسبة المعرفة الحديثة. انظر كتاب ميذر عن كانط المشار إليه أعلاه. وكذلك كتابه الآخر /كانط ومشكلة الميتافيزيقيا/.
- (35) لا يقصد ماركس أن يكون ذا نزعة إنسانية (Humanisme-Humaniste) فمفهوم الإنسانية في نظره إيديولوجي ومن شعارات الطبقة السائدة لكن تحرير الإنسان مسألة أخرى، وهو نهاية الجدل التاريخي. انظر خاصة مقالة التوسير حول مفهوم الإنسانية في الماركسية في كتابه:
- Louis Althusser: *Pour Marx*, Ed. Maspero p. 225-243.
- (36) و(37) S. Freud: *Malaise dans la Civilisation*, Ed. Denoël et Steele, Paris, 1934, pp. 38,67,69.
- (38) و(39) و(40) H. Marcuse: *Eros et Civilisation* Ed. Minuit, pp. 31-57.
- (41) و(42) و(43) حاول مركوز في الكتاب المشار إليه أن يدافع عن الموقف الأصلي لفرويد خاصة في الفصل المخصص لمناقشة من وصفهم بالتحريفيين من اتباع فرويد من أمثال (أريك فروم). ففي حين أن فروم كان يستدل من قيام التحليل النفسي على ما يملكه المجتمع الحالي من ليبرالية وتسامح، فإن مركوز يؤكد أن هذه الحفلة معارضة في بنيتها لامتكانية سعادة ما للإنسان. انظر الفصل الأخير من (الحب والحضارة).

(44) و (45) و (46) يجب الانتباه إلى أن الهدف الأخير لكل ما كتبه فرويد كان السعي إلى تجاوز كل من الماركسية والفرويدية معاً، ذلك أن مركز شعر أن عصره لم يعد قادراً على تغيير بنية الحضارة القائمة لا عن طريق الثورة الطبقيّة، و بحدود إمراضها بواسطة العبادة النفسية. فلم يبق إلا سبيل واحد وهو إسقاط عقلانية هذه الحضارة لدى الأجيال الشابة. وبالطبع فإن ثورة الشبيبة التي طبعّت أوروبا الغربية خلال أواخر السنينيات بدءاً من فرنسا وصولاً إلى أميركا، لم تلبث أن استوعبتها آلية النموذج الاستهلاكي.

Ibid., p. 119-126.

(47)

(48) و (49) يريد مركز أن يثبت أن فرويد لم يُعَرِّف فقط بالسيكولوجية الفردية، ولكنه كان ينتظر كذلك أن تكون عودة المكبوت حدثاً تاريخياً واجتماعياً. فهو يكتب:

وفيما تتحكم فيه الحضارة وتكبته - وهو تطلع مبدأ اللذة إلى الظهور - يستمر موجوداً في الحضارة ذاتها. واللاشعور يحتفظ بأهداف مبدأ اللذة المُحْبَط. وبينما يطرد الواقع الخارجي مبدأ اللذة ويدفعه عنه، أو يعجز هذا المبدأ عن اكتسابه، فإن كل قوة مبدأ اللذة لا تستمر في الحياة داخل اللاشعور فحسب، ولكنها تؤثر بصورة متدعة في هذا الواقع ذاته الذي طغى على مبدأ اللذة. وإن عودة ما كن قد كُتِبَ يؤلف التاريخ السري المدفون وتابو الحضارة، وإن اكتشاف هذا التاريخ لا يكشف سر الفرد فحسب، ولكنه يكشف سر الحضارة كذلك. وإن سيكولوجيا الفرد عند فرويد هي في جوهرها بالذات، سيكولوجيا اجتماعية. إذ إن القمع هو ظاهرة تاريخية، وإن خضوع الغرائز الفعّال لقواعد قمعية ليس مفروضاً من قبيل الطبيعة، ولكن من قبل الإنسان.

Ibid., pp. 26-27.

(50) يلاحظ مركز بصورة دقيقة أن فرويد قد أفقّد صيرورة الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ المردود كبريا ذات بعد تاريخي. وذلك عندما وحد بين مبدأ المردود ومبدأ الواقع كما لو أن الأساس الحسي لبنية الكائن الإنساني مقدر له أن تحدّ فعاليته بالتنظيم الاجتماعي، المرتكز على القمع.

يراجع الفصل السادس من كتاب «الحب والحضارة» لمركز.

Freud: *Au-delà du principe du plaisir*, p. 42,43.

(51) و (52)

(53) لا يتسمك فرويد بمؤسسة «العبادة النفسية» باعتبارها بديلاً واقعياً عن مبدأ اللذة والارتواء. لقد أظهر يأسه من هذه المؤسسة في مذكراته الخاصة التي كتبها في نهاية حياته مراجعاً الكثير من ثوابت تجربته في مضمار التحليل النفسي. لقد ابتدأ فرويد طبيباً ثم محلاً نفسياً ليتهيّ فيلسوفاً متشائماً. وأما مركز فلفقد قرأ فرويد مراجعاً من مرحلته الأخيرة.

(54) ذلك ما يدفع به /مركز/ إلى أن يكون ماركسياً وهو يتناول الفرويدية.

انظر الفصل السادس خاصة من كتاب «الحب والحضارة».

يصرح فرويد أنه لم يكن بالمستطاع إشادة هذه - الحضارة - بتنظيم القمع، والتسليم بمبدأ الواقع الذي يجعل الإنسان يعتقد بندرة مبدأ الارتواء لرغباته، كأنه هو الواقع المحتوم ولا خلاص منه. يقول مركز مفسراً: «فلا بد من وجود القمع وغياب السعادة حتى تتقدم الحضارة وتتصر». (ذلك أن «برنساخ» مبدأ اللذة ليس قابلاً للتحقيق) كما يعلن فرويد في كتابه «حياء في الحضارة»:

Freud: *Malaise dans la Civilisation*, p. 21.

Ibid (Eros et Civilisation), pp. 153-171. (55) و (56)

Ibid., p. 142-151.

(57)

H. Marcuse: *L'ontologie de Hegel*, Ed. Minuit.

(58)

ينطلق تفكير مركز من هذا الكتاب الأول الذي كان موضوعاً لأطروحته في الدكتوراه التي كتبها تحت إشراف هيدغر. ولقد طور أفكاراً أساسية من هذه الأطروحة في كتبه التالية وخاصة منها، كتابه «العقل والثورة» و كتابه «الحب والحضارة». بقي مركز مخلصاً لما تعلمه من هيجل وصولاً إلى كتابه الأخير: «نحو التحرر» الذي ألفه في مرحلته الأخيرة من النضج والحرم.

(59) يعترف مركز بأهمية الثورة النيتشوية التي حاولت أن تفصل ثانية بين اللوغوس وإيروس. فهو يقول: «ليس

هناك إلا فلسفة نبشثه التي قفزت فوق التراث الإنطولوجي، غير أن وضعه للوغيوس موضع الاهتمام باعتباره قمعاً وتحريضاً لإرادة القوة هو على جانب عظيم من اللبس بحيث أحاق الفهم غالباً. إلى أن يقول: «وإن اتجاه الإرادة هو الذي قمع، الاتجاه هو التنازل الانتاجي الذي يحول الإنسان إلى عبد لعمله وعدو لارتوائه الخاص...».

Eros et civilisation, p. 112.

Ibid., pp. 160-170.

(60) و (61)

Ibid., p. 31-57.

(62) (63)

هوامش ومراجع الفصل الثالث

Jean-Paul Sartre: *Critique de la raison dialectique*, Ed. Gallimard.

(1)

(2) يمكن وصف الفلسفة عند كل من دولوز وديدا بأنها فكر المختلف، مقابل فكر المنطق، أو مبدأ الهوية السائد في الفلسفة. وهو موضوع ستعالجه في فصل قادم. لكن يشار منذ الآن إلى أن المختلف لا يهدف فقط إلى إلغاء واحدة السيطرة الأوروبية سياسياً، لكنه يريد أن يكشف عن خصب تلك الثقافة الغربية بالذات.

- Jacques Derrida: *L'écriture et la différence*, Seuil.

- Marges, de la philosophie, Minuit.

- Gilles Deleuze: *Différence et répétition*, P.U.F.

Louis Althusser (avec Jacques Rancière) Lire le Capital, en 4. P. Maspero. - Pour Marx, p. 25.

(3)

(4) كان التوسير يريد أن يبرهن على أن ماركس نفسه قد هجر منهج الجدل ولكنه ظل يستخدمه لغوياً على الأقل، لأنه لم يكن قد اكتشف المصطلحات المعيرة التي يمكنها أن تفصله عن المصطلح ليهيكل. ولقد كانت له إشارات واضحة في هذا المجلد الأول من (قراءة الراسيال) صفحة 256، والمجلد الثاني، صفحة 401. وهذا ما نبه إليه مجدداً كتاب دوكمبب.

Vincent Descombes: *Le même et l'autre*, Minuit.

Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*. Ed. Plon, p. II.

(5)

Ibid., p. 71

(6) و (7)

Foucault: *Les mots et les choses*, Gallimard, p. 275.

(8)

كما يعلن فوكو عن /موت الإنسان/ في الصفحات 396-398، وهي تلك الموضوع التي أثارت نقاشاً هامياً. سوف نتعرض لها في هذا الفصل.

Gilles Deleuze: *Foucault*, Minuit.

(9)

أنظر خاصة الفصول الأخيرة غير المنشورة سابقاً كمقالات، وكتبت بعد وفاة فوكو.

Foucault: *Nietzsche*, Minuit, 1967, p. 189.

(10)

(11) دولوز / انظر الكتاب السابق، الفصل الثالث بخاصة.

(12) دولوز / الكتاب السابق، الفصل الأول.

Foucault: *Les mots et les choses*, Gallimard. p. 92-134.

(13)

Ibid., p. 96.

(14)

Paul Veine: *Comment on Écrit l'histoire*.

(15)

(16) و (17) (19). Foucault: *L'usage des plaisir*, Gallimard. pp.

(18) أجاب فوكو على نقاط فاصلة من منهجه وفلسفته في حوار يعتبر من أهم المحاورات التي تلقى أنشوا كاشفة وصريحة على تطور منهجه وآرائه خاصة، أجراه معه مؤلفا الدراسة المطولة عن فلسفته، المشار إليها سابقاً.

وما / ديفوس / و / راينوف / . ولقد كان فوكو صريحاً جداً خاصة حول منقطعته من البحث في مركب المعرفة / السلطة إلى مركب الجنسية . فأبرز أن ذلك يرجع إلى تجربته الشخصية ، فعل الفيلسوف أخيراً أن يتم بذاته ، أي على إنسان العصر أن يتفرد من جديد حسب نموذج يوناني قديم لا بد من تجديده في ظروف الرخاء الراهن .

(19) و (20) مقدمة كتاب «معالجة اللذات» .

(21) المرجع السابق .

هوامش ومراجع الفصل الرابع

(1) بالرغم من أن الخطاب العلمي الإنساني يستطيع أن يدلل على أن العقل استقى شكلانية الثنائية من الطبيعة (الليل والنهار، الموت والحياة، المرض والصحة، الحلو والمر . إلخ) فإن المنطق حاول تثبيتها من خلال مفهوماتها، أو جعلها حاكمة المفهمة . ويبدو أنه لا مفر من أسر الثنائية في قاعدة كل مفهمة عندما لا تبحر مرحلة تصنيف المفاهيم والأشياء والعبارات . لكن (دولوز) في كتابه الخطير كان يحاول الخروج من منطق الثنائيات إلى مفهومي التكرار والاختلاف، بحيث لا يكون التكرار آلياً ولكن تركيبياً، ولا يكون الاختلاف مجرد نقيض للتشابه ولكنه اختلاف حر، يعدد مراكزه، ويهتثر انزياحاته .

Gilles Deleuze: *Difference et répétition*. P.U.F. Paris. 1968.

¹ Ibid., P. 337-391

(2)

(3) ليس الواحد الأحد هو المشابه لذاته فقط ولا يشبهه أحد حسب الخطاب الديني، بل إنه الواحد الذي يفترض البدء منه دائماً للانتقال إلى سواء . إذ ليس هناك واحد آخر يمكن أن يحمل مكان الواحد الأحد، بالأحرف الكبيرة، فهو بداية البدايات كلها .

(4) وهو الأمر الذي حافظت عليه الأنطولوجيا الغربية ذاتها اعتباراً من (بارميند) إلى (دون سكوت) حتى هيدغر . إذ إن الكينونة تظل واحدة رغم تعدد الكائنات أو الموجودات التي تنتمي إليها، أو التي لا تكون أو توجد إلا بواسطتها . فهي ليست نوعاً أو جنساً للكائنات المنضوية تحتها . ذلك ما قدمه هيدغر خاصة من تأويل للكينونة لدى دون سكوت الذي رأى عنده مفهوماً للكينونة يقارب مفهومنا العربي للواحد الأحد .

أنظر كتابه: M. Heidegger: *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Ed. Galli-mard.

(5) في الحقيقة إن المزج بين كل من الخطابين الأنطولوجي والتيلولوجي هو الذي وضع الفلسفة الإسلامية المشرقية خاصة في مازق العلاقة بين الواحد والكثرة، واضطر فيلسوفان كبيران من أمثال ابن سينا، والفارابي لاختراع تلك الصورة الكوسمولوجية التي تريد أن تخلق ثمة تدرجاً ومستويات بين فكرة الواحد وعالم الكثرة، أو الكون والفساد . في حين أن ابن رشد أعاد التمييز بين الأنطولوجيا والكوسمولوجيا . أنظر كتابه خاصة: *الصل* .

المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .
(6) بمعنى أن ديكرات أقام الانفصال بين حدّي الثنائية التي أسسها بين الفكر والامتداد وجعل العبور بين الضفتين مسألة معرفية خالصة تحتاج هي ذاتها إلى ضمانة من قبل كائن علوي . في حين أن هوسرل والفينومولوجيين فيما بعد اعتبروا أن الاتصال بين الوعي والعالم مسألة أولية تؤسس المعرفة كإي تأسيس صيغة وجود الدزائن - في العالم كما هي عن ذلك فيما بعد هيدغر بكل وضوح .

أنظر كتاب هوسرل الأساسي: E. Husserl: *Idées Directrices pour une Phénoménologie*, III Ed. Gallimard. pp. 209-238.

(7) بين مبدأ الهوية في صيغته المنطقية وهوية الذات فيما يتخطى القاعدة السيكلوجية والفيزيولوجية في آن معاً، يتلخص فعل الكينونة في صيغة الكائن الوحيد الذي بواسطته تأتي الكينونة إلى العالم، وهو الإنسان، أو

الدوازين. ومن هنا كانت هوية الكائن ليست معطاة إلا بالقدر الذي يمكنه أن يضيء نكوته دائماً بعلاقته الاشكالية مع الكينونة.

M. Heidegger. *Être et temps*. Ed. Gallimard. pp. 155-278.

Questions I.V. *Identité et différence*. Ed. Gallimard.

(8) ينطلق هيدغر من فينومولوجيا (هوسرل) لكنه يتجاوز تقريباً إلى عكس محصلتها النهائية. فالارجاع للماهوي الذي يمتد الأفلاطونية مجدداً في صميم مذهب هوسرل جعل هيدغر يشدد طيلة رحلته الفلسفية الغنية على تجاوز ثنائية الموضوع والفكرة، أو المحسوس والمعقول. والطرح الذي تقدمه هنا يريد أن يذهب بموقف هيدغر إلى أحد تأويلاته الجديدة من خلال موضوعة الجسدي / الذاتي، باعتبارها صيغة الكائن المتفتحة على الاختلاف. وهذا التأويل يتطلب منهجاً جديداً، أو بالأحرى كما يقول هيدغر طريقاً مختلفاً. إذ إن التفكير في الكينونة لا يتم عن طريق منهج، بل إنك تشرع أو تسير في طريق نحوه. والمنهج للملم. أما الطريق فهو في الغاية، ونحو الكينونة.

وكما يقول دولوز، فالاختلاف ليس قابلاً للتفسير في حرفته. وليس ذلك مما يدهش. والاختلاف يُفسر، لكنه يعدم ذاته ضمن النظام أو المذهب الذي يُفسر عبره.

G. Deleuze: *Différence et répétition*. Ed. P.U.F. P. 286-289. Paris. 1976.

(9) العلاقة بين الدال، (Le Signifiant) والكيان (Entité) تشكل حجر الزاوية في فلسفة التاويل. (L'herméneutique). فالكيان في اللسانيات لا يمكنه أن يخرج من السياق اللغوي، أي النص سواء كان سردياً (Narratif) أو تعبيراً كلامياً (Expressif). لكن إدخال عنصر الكاتب أو المتكلم في النهاية. إنما يتطلب حضور ثمة مرجعيات أخرى، تتحول إلى مثابة كيانات جسدية بالنسبة لجسد المتكلم أو الكاتب. وهو الموضوع الذي سوف يشغل نيتشه، خاصة عندما يميز نيتشه بين عمل الباحث الفيلولوجي والفيلسوف إزاء الثقافة. كما سنرى في سياق هذا البحث. أنظر الكاتب الذي نعتمده خاصة هنا:

Eric Blondel: Nietzsche, *Le corps et la culture*. Ed. Philosophie d'aujourd'hui. P. 133-189.

(10) أنظر خاصة الفصل الخامس من كتاب:

E. Husserl: *Méditation cartésiennes*. Ed. Vrin. Paris 1972.

(11) اعتادت النظرة التبسيطية إلى نيتشه أن ترى فيه فيلسوفاً حيواً يعطي الأولوية للجسد من حيث هو كيان عضوي، وبالتالي فإن الذات انتاج لهذا الكيان. لكن الحوار الضمني المستمر الذي يعقده نيتشه بين الجسد والثقافة يجعل بينهما ثمة جدلاً يتبادل التأثير. وخاصة عبر التصدي الدائم لثقافة معينة ارتبطت بالتراث الأفلاطوني والمسيحي، فإن نيتشه كان يدعو إلى الحدادة، إلى ثقافة مختلفة تقوم على أنقاض العدمية الميتافيزيقية السابقة. أنظر خاصة:

Nietzsche: *L'Antichrist*, Ed. Gallimard.

Nietzsche: *Généalogie de la morale*, Paris UGO. 1974.

Nietzsche: *Ibid*.

(14) للثقافة عند نيتشه دلالتان، أولاً من حيث هي وصف للخطاب، وثانياً من حيث هي معيار له. وعبارته تلك تلخص الدالتين.

(15) «العودة إلى الظلمات» والكلام عن «شيء الفرويدي» مدخل درامي ومرحلي عند (لاكأن) من أجل إعادة طرح جذرية لعلاقة الليبدو بالأن، حفر عميق نحو جذور الرغبة، وذلك بهدف اكتشاف أصل القمع ليس لوجود الجسد فحسب، ولكن لوجود الذات نفسها.

Jacques Lacan: *Ecrits*, Ed. Seuil. Paris 1966. pp. 401-482.

(16) يطرح نيتشه من خلال عمق أزمة مع الفكر الأخلاقي سؤالاً ضمناً هو: هل المسيحية هي التي «أضعفت» الجسد، أم لأن الجسد أساساً ضعيف فأنجها قناعاً له؟ من هنا يحق لهيدغر أن يرى في دعوة إرادة القوة عند نيتشه إعلاءً جديداً «ثقافوياً» قد لا يصح أكثر من مدخل «عدي» نحو إيجابية أخرى تكشف نسيان الكينونة. إنها - أي إرادة القوة - نوع من فن ممارسة الخلق والتدمير في آن واحد:

Heidegger: *Nietzsche*. Ed. Gallimard. T.I. pp. 64-72.

Michel Serres: *Statues*, Ed. François Bourin, Paris, 1988.

(17)

يشبه سير عمل الفلسفة الجديدة بالطريقة، والفيلسوف نحات يضرب الحجر الحام ليكسب منه تمثاله الذي لا يتكرر. يلاحظ /سير/ أن تاريخ الفلسفة لم يكن أبداً بحث التأييل. ولذلك فهو يعهد لنفسه هذه المهمة الجديدة. يحول الفلسفة إلى مطرقة. تحت الحجر وتصوغ الملامح في المادة الحام. هناك وفلسفة في المطرقة. ليس هذا استخراج المعنى، بل تحقيق الحضور الحام للشيء، استخلاصه من قشور: التصور، الدلالة، المفهمة.

(18) و (19) يتجذر أصل المختلف عند هيدغر قبل أن يصبح موضوعاً محورياً للجيل الهيدغري النيتشوي في فرنسا، من فوكو إلى دولوز وديدا وسير وغيرهم فمنذ أن تجاوز هيدغر منطق الثنائية المؤسس للميتافيزيقا الغربية غدت اصطلاحية (اللامفكر به) ساحة لا حدود لنهاها بالفكر المختلف، وهي التي حركت مفهوم الهوية من مركزية الشديدة، وأوحت لفوكو أساس الاستيمية القائمة على تفصل معرفي بين ناهي الإنسان وتناهي العالم. وكان كتاب دولوز وغتاري الأخير، وهو الجزء الثاني من كتاب (ضد أوديب):

Deleuze et Guattari: *Capitalisme et schizophrénie*, Mille Plateaux, Ed. Minuit.

(20) ليس ثمة كينونة بدون كائن، هذه العبارة هي صرح أساسي في ثورة هيدغر. هي المعبر إلى نفس ميتافيزيقا الثنائية الغربية، أو ما يسميها عديمة الفلسفة الغربية. فإن هناك مشاركة في الذاتية بين الكائن والكينونة (Co-proportion) كما يدعوها في محاضراته عن الهوية والاختلاف، الواردة في أعماله.

(21) الجسد/السيد) و(الجسد/العبد) تعبران مطوّران عن مصطلحي نيتشه حول مفهوم السيد والعبد الذي كان موضوعاً رئيسية في خطاب إرادة القوة للتمييز دائماً بين ثقافة تقمع الجسد وأخرى تجعله يزدهر ويفتح ويصير قوة متممة إلى ذاتها، قوة قووية.

(22) يسمى نيتشه عبر مصطلحه باللغة الألمانية (Versuch) البحث عن الحقيقة الجسدية بالتجربة والمعاناة، والفلاسفة الجدد الذين هم على مثاله، يدعوهم بالمجرمين والتجريبيين. فهذه الحقيقة هي تكوين، معاناة عمل دؤوب للفكر الأشكالي الذي يتصلد للعالم باعتباره لغزاً لا يضمن الحقيقة فيه، أو البحث عن الحقيقة أي إله متعال (على طريقة ديكرات). وقد تابع فوكو هذا التوجه إلى أقصاه. وأتى بمفهوم (الندره) في تحقق المعرفة حسب مصطلح الاستيمية عنده.

يراجع مفهوم التجريب هنا عند نيتشه خاصة في كتابه الفجر:

Nietzsche: *Aurore*, Trad: Julien Heroier. Paris Gallimard Pris, 1970.

القسم الثالث:

فلسفة القطائع

الفصل الاول

مغامرة الاختلاف والحادثة

ليس المنفصل المكاني كالمنفصل الزماني. وإذا كان التقليد الفلسفي ثبت مفهوماً للمكان على أساس أنه هو محل الانفصال أساساً، وذلك لأن ما يشكل مفهوم المكان هو تجاوز الأمكنة الجزئية فيها بينها، حتى لو كانت هذه الأمكنة ليست أمكنة بالمعنى المادي، ولكنها نقاط هندسية من الفراغ والخلاء كما يوحي لفظ الفضاء في اللغات الغربية Espace. فالعربية تعطي تصوراً للمكان محايثاً، وهي تميزه عن الفضاء الذي قد يوحي بالعكس من تصور المكان، أنه الخلاء أو الخلو من المكان. هو أقرب إذن إلى مفهوم العدم، أو اللاشيء. لكنه مستهدف من خلال إطار مادي، وليس تجريدياً.

وعلى كل حال، فالعربية اشتقت المكان من امتداد الأرض. فهو كل ما يُوطأ، ويُستقر عليه. إنه الثبات. وبالتالي يصلح المكان حاملاً للأشياء. وهو كذلك يمكنه أن يحتويها ويضمها. ومن هنا يوحي المكان بالعربية، بالضمّ والانغلاق في الوقت الذي يستقيم مفهومه على الامتداد اللامحدود. في حين أن الفضاء باللغة الغربية، يوحي بالانفتاح واللامحدود دون أن ينفي إمكانية الاستيعاب. إنه قد يثير كذلك فكرة المساحة والحيّز والمجال. وهي كلها مشتقات ممكنة في العربية. شرط أن يكون مرجعها المكان أصلاً.

والمهم أن المكان عربياً يتطابق إلى حد معين مع المفهوم الفلسفي التقليدي للتعريف اليوناني للعادة. وهي أنها عبارة عن ذرات أو أمكنة دقيقة متلاصقة متجاورة تسمح لذاتها أن تكون مادة للأشياء التي توجد أو ستوجد بها وعليها. فالأصل في المتجاور أن يكون متصلاً وإلا لما أمكن تلاصقه. بل إن مفهوم الانفصال مقترن بتصور الفراغ أو الخلاء قبل الأشياء أو بينها بعد أن توجد. أما الزمان فإنه من المتعذر إدراكه دون أن يكون الاتصال أساساً في مفهومه. فالزمان يدوم. وأفعال اللغة العربية، وربما كل اللغات المتطورة كذلك، إنما لا توجد إلا عبر أزمنة ذات ديمومات معينة. فالشيء في المكان منفصلاً، يقابل الحدث، متصلاً أو ديمومياً في الزمان، بمعنى أنه كما لا يمكن أن يُدرك شيء إلا وهو يُشغل حيّزاً في المكان، كذلك لا يمكن لحدث أن يوجد إلا وهو يملاً وقتاً، فسحة زمنية. فالشيء في المكان محايث بالنسبة للزمان، لا يوجد فيه ولا خارجه. بيننا الحدث كما هو ديمومي في زمن، كذلك لا بد له من ظواهر وإشارات وأثار مطبوعة على المكان، وعلى أشياء منه. إن قصة حب، مسرحها الأساسي ذات النفس، أي فيما لا يمكن له، لكن الحبيبين كائنان يبدان على الأرض، يلتقيان، يتحابان، يتحاوران. وكل ذلك مبعث ظواهر وأحداث تكاد تكون أشياء مجسدة، وتشغل حيزات من المكان وأشياؤه. بل إن مفهوم

العالم يقترن دائماً وفي كل لغة حية، بوجود هذه الأرض وجغرافيتها المادية والبشرية، وكل ما تحويه من الكائنات. العالم ليس بُعداً فلسفياً وماورائياً أصلاً. لكنه متأت ومشتق من وجود المكان ذاته. بل يكاد يكون العالم مفهوماً مكانياً كله، لو لم يخرقه فيما بعد (أي عبر تاريخ الحضارة) العقل والوعي. ويبدأ الإنسان كظاهرة متميزة تشغل من هذا العالم محلّ المركز والمحور والصدارة.

وعندما يتكلم عربي شاميّ مشيراً إلى هذا - العالم، فإنه يقصد هؤلاء الناس الموجودين هناك، وما يحويهم عليه من الفكر والعقل والاجتماع والممارسة. وما يفعلونه خاصة بالنسبة له، هذا الفرد الذي ينفصل وعيه وجسده عن ذلك العالم، ويتحدث عنه بصيغة الغائب الحاضر معاً. فالمكان قبل أن يكون تصوراً عقلياً، أو امتداداً هندسياً متجانساً، كان تضاريس الأرض ثم تضاريس الإنسان والمجتمع والصناعة والتكنولوجيا والمدن الماثلة، وكل ما يملأ علينا هذه الأرض الغاصة بنا وبأشياننا وأجسادنا وأجداننا معاً، وآلاتنا وتفاصيل تفاصيل كل ما يشغل حيزاً منها منها صَغَر أو كَبُر. لكن المكان في الوعي الفلسفي كما في النظام العلمي والهندسي، فإنه يتجرد من كل ما يحويه حتى من أرضه وقاعه، ويصير هكذا امتداداً لامتناهياً، لا تحدّه جهة، بذلك يمكن أن يصير هو والعدم أو الخلاء والفراغ شيئاً واحداً. . . ينطلق من إشارة الأرض ليصبح إشارة السماء، أو هذا الفضاء غير المحدود. فالمكان أصله الأرض، وعندما يتجرد يصبح الفضاء. وألفاظ كثيرة من هذا النوع في اللغة العربية تقدم تنويعات اشارية مليئة بالمغزى والمعنى المختلف. لكن التراث الفلسفي عندما أراد أن يجتبه معنى الكينونية، فلم يجده مباشرة إلا في اجتناع مفهومَي الزمان والمكان معاً. فليس ثمة كائن أو كينونة دون هذين الحاملين لها معاً. بل إن دققنا النظر فهما ليسا حاملين لشيء مختلف عنهما يسمى كائناً أو كينونة. بل من التقاء المفهومين يتألف معنى أن يكون الكائن كائناً. حتى تضاريس الأرض وليس نباتها وحيوانها فقط، لا تنجو من مرور الزمن على ملاحظها وأشكالها، بالرغم من أنها أفضل رمز عن تمكن المكان وجوده واستقراره بنأي عن كل حركة.

ماذا يكسر جهود المكان واستقراره؟ هو المتحرك. المنفصل أصلاً. وإلا لما قَدَّر على الحركة. فالمنفصل كإشارة لغوية توجي بحالة سلب عما كان إيجاباً. كأنما أصل المنفصل هو المتصل، كما أن أصل الحركة هو السكون. قد يمكن تصوّر المتصل من دون المنفصل، لكن العكس ليس سهلاً. إذ يتعذر أن نتخيل منفصلاً ما كان مرة متصلاً، أو أنه موشك على استعادة اتصال ما. المنفصل حالة سلبية، استثناء، لا يطيقه العقل الذي استمد بناء كلٍّ من وعيه ولغته معاً حسب صورة المكان - العالم الممتد أمامه وحوله، وهي صورة مستمرة وتكاد تكون متجانسة متشابهة. لفظة المنفصل، مثل كل الملفوظات السلبية، تظهر تالية على/وبالنسبة إلى ملفوظاتها الإيجابية السابقة عليها نحويًا، وربما منطقيًا كذلك. السبق هنا من مستوى المعنى. وقد يردّ على سبق آخر يظهر المرجع المتمكن في المكان. وفي الآن الذي تظهر فيه صعوبة تصور المنفصل بدون المتصل في المكان، فإن المتصل في الزمان يبدو هو الأصل، هو الحامل لكل ما يجري به وعليه، أو بالاستناد إليه. فاللحن الموسيقي يقبل لحظات الصمت في امتداده الصوتي باعتبارها داخله في تكوين نسقه اللحنيّ ذاته. لكنها إذا امتدت وطالت أغلقت اللحن صوتياً، حتى ولو لم تنته عبارته الموسيقية بعد، وإن ظهرت هذه العبارة مبتورة، منقطعة. فالانقطاع في الأشياء يؤسس أشكالها،

يعطي لها هيئتها. فالشيء ليس هو كذلك إلا لكونه محدوداً. إذ ليس يمكن أن يكون شيء لا محدوداً، وإلا عاد إلى الامتداد المعرّد، وفقد هيئته، بينما يتزع كل حدث زماني ليكون ممتداً زمنياً. الشيء لا يوجد في غيره. الحدث يوجد في ذاته، وفي امتداداته، في أصداءه وظلاله وأحداث أخرى الخ.

لفظة الشجرة قادرة على كفاية إشارتها. القبة حدث عاطفي محتاجة إلى سياق قصة الحب التي تكونت فيه وامتدت عبره. لكن لفظة الشجرة بقدر ما يمكن أن تنطبق على كمية غير محدودة من الأشجار القائمة هنا وهناك، قبل وبعد، فإن القبة تختلف نوعاً وفرداً مهما تكررت صورتها المادية. ولذلك كان لكل حب ما يميزه. هكذا فاللغة نسيج من الإشارات ذات الدلالات المتميزة متفصلة ومتشابكة معاً، بيد أنها لا تنبني إلا بالاختلاف، وإلا سقطت في الامتدادات الصوتية (الفونوتية). الحدث الزمني: النفسي، العقلي، العلمي، الفني، التاريخي، يميزه اختلافه بالنوع، وداخل نوعه بالذات، متصل هو من حيث انتاؤه ذاك إلى نوعه، ويختلف من حيث حدّته الخاص، وفردته. الاختلاف يفرّد الحدث، يخصّص الإشارة العامة، في حدثها المفرد القائم بذاته في لحظة نفسية أو اجتماعية أو تاريخية. والانتاج الفلسفي والفني والتاريخي يحمل زمنيته الخاصة، لكون كل ظاهرة فيه لها اختلافها. ومع ذلك فالاختلاف نسبي هنا، لأنه متصل بالمقابل والمبعد والمجاور، يكسبه بعض معناه، ويكتسب منه بعض اتصاله معاً.

وفي الواقع لم يكن بالإمكان ظهور هذه الحدود التي تعيّن مواقع الأشياء في المكان، والأحداث في الزمان من مثل: قبل، بعد، مجاور، بعيد، شبيه، مباين الخ، إلا بسبب من وجود التباين أصلاً. هنا لا يأتي الانفصال إذن كمعنى سلبي، أو كحالة استثناء، وليس من الضروري ألا يُفكر به إلا بالنسبة لنقيضه الإيجابي: الاتصال. بل المنفصل له ثمة استقلال ما، ثمة قيام بذاته لذاته. حتى عندما يتطلب الفهم ثمة إفاضة للمنفصل حول نفسه، أن يفيض خارج حدوده، أن يتلقى الفاضل من أفرانه، من جواره وما قبله وبعده وحوله، فإنه لا بد من قياس الفاضل بالنسبة لحده الأصلي الآتي منه، وللحد الآخر الذي يعكس عليه فعل إفاضته.

فالمنفصل ليس هو كذلك لأنه كان متصلاً، بل لكونه مختلفاً في الأصل. وهكذا اخترق منطق المختلف ساحة النصّ الفلسفي المعاصر بتميزه، باستقلاليته، باختلافية الخاصة، إن صحّ التعبير. وطرح بذلك جدليته المباشرة هي نفسها للجدل ومنهجيته. يتخطى المختلف إشكالية الخاصيات التقليدية التي درج التراث الفلسفي على التفكير بها أو بواسطتها في مفهومي الزمان والمكان. إذ إنه بدلاً من أن يظل مفهوم المكان خاضعاً لمنهجية التجاور والتواصل، ومفهوم الزمان مُسيطرٌ عليه من قبل منهجية الديمومة والتواصل، يهجم المختلف هنا على هذا الميدان بأسلحة مختلفة ومتميزة كذلك.

للوهلة الأولى يتبادر إلى الذهن أن المختلف يتصدى لمنطق الهوية وتراثه امتداداً من منطق أرسطو إلى جدلية هيغل وماركس، وصولاً حتى إلى مفاهيم الكوانتا في الفيزياء النووية الحديثة. هو بالفعل له هذا التصدي. لكن أهم ما يشغله هو إعادة بناء الحقل المعرفي بما يكون أقرب إلى تجربة الحدّاة في اكتشاف علاقة الوعي بالعالم كما هو. فعين نقول حدّاة كأنما نقيم إذن احتفالاً خاصاً بالمختلف. ليس ثمة مسافة نحوية أو منطقية بين المختلف والحدّائي، إلا لكون الملفوظ

الثاني أقرب إلى الزمانية. إنه حدّ ينتمي إلى مقولة التاريخ. فليس ثمة حدثاتي إلا بالنسبة لحدث من ناحية، ولتوقيت يفترض امتداداً نحو الماضي، وانقطاعاً لهذا الامتداد ما أن يتجه نحو المستقبل. الحدثاتي إذن بالنسبة لذاته، فإنه يلح على كونه المختلف بالنسبة لما سبقه. الحدثاتي متميز بالمختلف. وإلا كان هو الحدث اللاحق رتيباً، أو شبيهاً، تكراراً لما سبقه، ذلك ما يفرّق الحدثي عن الحدثاتي. الأول أصل للثاني إذ لا بد له أن يحقق ثمة حدثاً. لكنه يتجاوز هذا الأصل ليقيم مملكة المختلف. والتجاوز هنا يثبت ثمة انقطاعاً. فالحدثاتي متصل بالحدث من حيث علاقته بسيولة التاريخ ذاته. لكنه مرتفع فوقه في الآن نفسه، يصير المنفصل. وما يحقق انفصاليته تلك هو هذا الانزياح النوعي نحو خصوصية ما تشده من سيولة الأحداث، وترفعه فوقها في الوقت ذاته. ولا تعلق في الفراغ. لكنها تجعله قادراً على التأثير في هذه السيولة بالذات. يحقق فيها ذات الشرح الذي سمح لها بالتجاوز نحو الأعلى أو الانزياح إلى مكان آخر بالنسبة لمكان ديمومة الأحداث الرتيبة نفسها. إذن فالمنفصل، المرتفع، المتزاح يمارس اختلافيته على سيولة الأحداث التي انقطع عنها، ليباشر في بنيتها هذه الاختلافية. ذلك ما يحقق القطيعة التي هي المفهوم المميز لفعالية الحدثاتي. إذ ليس ثمة حدثاتي دون الشرح الذي يحدّثه في الجدار الذي ينشق عنه.

لا يشبه الحدثاتي في قطيعته الوليد المكوّن من جسد أمه والمنفصل عنه. إذ يجب أن يؤكد الحدثاتي انفصاليته المطلقة كما لو كان منذ الأصل يتيباً. كما لو أنه مولود من لا - أم، كال مسيح مزروع في رحم العذراء من لا - أب. فرادته أو يتمه، كونه بلا تكوين مسبق. لا يعرف أمّاً ولا أباً. حتى أنه يرضى بالهامشية ولا يقبل بالسلالة. إنه المتزاح بفعل قوته ذاتها. لذلك يصح عليه اتهام المنشق الذي لم يشقه أحد عن أصل ماء، ولكنه هو سبب انشقاقه. إذ وضع نفسه بين قوسين، أو خارج كل داخل، من أجل أن تكون له داخلية الخاصة. لكن المتزاح إن كان قد غير مكانه، فإنه يجتري تغيير الأمانة باستمرار، ويفرض على كل ساكن رعشة الحركة، قلق الانزياح من المألوف، من المكان المأهول إلى الحيز الخالي، إلى المساحة الوحشية غير الهندسية.

فعالية المختلف أنه ليس مجرد ردّ فعل على الشبه والشبيه، لكنه من أجل أن تبقى له انزياحته فإنه يمارس قلقاً كل منتظم ونظام يتحرك هو فيه وضده في آن. حركة المتزاح تدبّ نشاطاً التزييح في كل مكان وممكن. ولذلك للحفاظ على اختلافية المختلف فإن هذه الاختلافية مضطرة أن تشيع غموضها، أن تؤكد انفصالياتها في تقطيع كل مجال حولها، وتحطيم سدوده، بجعل كل شجرة ساكنة مهددة بالاقلاع من جذورها اليابسة، والانخلاع عن تربتها الجافة.

المختلف ليس مفاجأة الشبه ولا يقوم أمامه كاستثناء مهاجم فقط. إنه قوة تهديد له تبتّ في مقروءاته ومكتوباته ومكلماته، خطاباً لا مفهوماً عن اللامفهوم. لذلك يحرص الشبه على تصوير الخطاب المختلف والاختلاف، على أنه استثناء. والاستثناء يمكن تجاهله والعبور بجانبه دائماً حتى يتم تحاشي مواجهته. الاستثناء ليس هامشياً لكنه يتصب فجأة في منتصف طريق الشبه، فجأة قاطعاً الاستمرار، وتوالى الأشياء في مسرح السكون والاستقرار.

أما هذا الاستثناء، فالحقيقة أنه لم يقم هو باعطاء نفسه هذه الصفة، لم يسم نفسه المستثنى. بل الأشياء، الآخرون سموه كذلك. وربما يقبل هو هذه التسمية. وقد يتشبّث بها ملحاً ومؤكداً عليها كيما لا يصير فعل تسميته الصادر عن مجتمع الأشياء، نوعاً جديداً من النظام، حتى لا

يلذوب تدريجياً تحتوى الاستثناء نحو القمر ويتلاشى فيه ضمن إطار الاستثناء الذي يُغفلن، ليصير كذلك قاعدة. فكما يقال إن لكل قاعدة استثناء، فهذا الاستثناء يدخل تحت مفهومها، تحت قاعدة القاعدة.

يقول المختلف للشبه إنه يشبه شبهه. وإنه لولاه هو لما أمكن أن تقوم علاقة الشبه بين الأشياء. فالمختلف يعلم حتى الأشياء كيف يختلفون في تشابههم. إنه بذلك لا يقيم القطعية فقط بينه وقطيع الأشياء، ولكنه يدخل سوسة التباين فيما بينهم كذلك. فإن فعالية القطعية لا تقطع المختلف عن شبكة الأشياء، وتسقطه في الفراغ، بل تحوله إلى داخل هذه الشبكة ليأرس نشاطه فيها بين ذراتها المتشابهة المتباينة. فالمستثنى يستثنى نفسه عما ينطبق على الآخر، بقدر ما يفرض على الشبه أن يتقّب في ذاته عما يجعله هو الآخر مختلفاً ومستثنى. فلا بد أن يصبح الشرخ الواحد شروخاً، وأن تتصدع الكشافة حول ذاتها، وأن تنكسر الصخرة على عناصرها، ما أن يقلع المختلف في زحزحة شقّ له داخلها وفي صميمها.

في إيدوبولوجيات المذاهب الكليانية يحاول النظام العقلاني أن يستوعب لا التاريخ العادي وحده، بل التاريخ المختلف كذلك. أن يُنظر للحدث المفاجيء. أن يقدم نمة منطقاً حتى للمفاجآت. أن يستوعب اللامعقلن والطافر والثافر. وأن يستيق زمانه، وأن يجدد الشرخ ومكان الشرخ. فهو يعترف بفلسفة ما للقطعية، للاستثناء، شرط أن تبر هذه الفلسفة قطيعتها. وهي بذلك لا تفعل أكثر من كونها تمّذ بنمذجة التيولوجيا التقليدية إلى الفكر، متبينة تقسيم العالم إلى منطقة الهداية ومنطقة الغواية، إلى مملكة للإله وأخرى للشيطان. مكان للنظام والمتنظمين هو الجنة، وآخر للعدم والمعدومين هو جهنم.

والتقسيم بين الشيء وضده أول فعالية للعقل مقابل فعالية التوحيد الآتية من اندراج الأشياء تحت الحواس. لكن التقسيم يأتي تالياً على اندراج الأشياء بحيث إن الشبيه يمكن أن يجعل مكان الشبيه الآخر والآخر. لكن التقسيم يفترض قيام الشبه وما لا يشبهه مقابله. والتجربة أمّدت الحواس بمقولة التشابه، في ذات الوقت الذي أسست فيه مقولة التضاد. ومع ذلك فإن كل متضادين إذا تجمعتهما أيضاً مقولة التشابه. من هنا يبتكر العقل فكرة الوحدة، الهوية. بل ليس العقل إلا هذه الوحدة. لأن الفهم يشمل التشابه كما التضاد، معيداً مقولة الثاني إلى مقولة الأول. وهكذا أمكن الحكم دائماً بأن كل شيء يعود إما إلى التشابه أو التضاد. لكن مقولة الاختلاف تظل أكثر شمولاً. إذ إنها تفترض التشابه والتضاد وما ليس من هذا ولا من ذلك. لكن منطقة المختلف تظل مثبّية في عمق الصورة. هي نوع من الاستثناء، أو أنها المنطقة المرشحة للدخول تحت مقولتي التشابه أو التضاد. فهي إذن حالة عابرة لا يستقر فيها الفهم. يستبعدا دائماً. وإذا يتذكرها أو يتقرب منها فإنه لا يفعل ذلك إلا عندما يكتشف أنها قابلة للاندراج تحت التصنيف الأصلي. أي تحت مقولتي التشابه أو التضاد. فالليل والنهار متضادان ولكنها مشمولان تحت صيغة واحدة هي حركة الأرض. وهما كذلك متشابهان من حيث اتناؤهما إلى حركة الأرض حول الشمس.

لذلك يقفز فكر الهوية خطوة أخرى نحو الأمام إذ يجلس تحت عباءة التصنيف. فالتصنيف هو فرز الأشياء حسب خواصها التي هي في النهاية قدرة على وضع الأشياء في خاناتها المعدّة سلفاً.

هذا الوضع يعمم فعالية التوزيع ليشمل الفعالية الواحدة الموحدة التي هي الهوية. كل هذه المفوضات من تصنيف وتقسيم وتوزيع وفرز وتنوع (النوع) وتجنيس (الجنس) تصطاد الأفراد، الأشياء، الأحجار والناس والأقطار. أعمدة المعابد والمخازن والمكاتب والبيوت، وكل ما هو قائم. هنا يفتح المكان ليمتلئ بكل الأشياء. لكن هذا المكان قبل الفهم مختلف حقاً عن ذاته بعد الفهم. ليس لأن الفهم يغير من طبيعة المكان وأشياءه، بل يغير من ذاته بافتراضه العالم المعقول فوق أو بعد العالم - الحام. وبالتالي يصير هذا العالم - الحام مجهولاً، مستبعداً، غائباً مغيباً. وتأتي لحظة الحدائي لتبيننا أن هناك عالماً قبل الفهم أو بعده. أما لحظة الفهم فإنها تريد أن تتجاوز أو تمحو هذا الماقبل وهذا المابعد. تريد أن تتأبد. عودة إلى الزمان إذن. لأن الفهم يتذكر الفوضى حتى عندما يقذف بها إلى ما قبل لحظته أو إلى ما بعدها. الحدائي يقرع جرس الإنذار. يفرض على الفهم أن يعترف بلحظته الخاصة في سياق تأبده بتأييده للأشياء المصنفة. فإن مقولة المؤيد ذاتها إنما تشغل حيزاً من زمان لا تستوعبه ذكرى الماضي ولا تتوقع المستقبل. فلاسترجاع والاستباق لحظتان زمانيتان مختلفتان. لكن اختلافهما يظل عابراً مؤقتاً، لأنه لا يكون إلا بالنسبة للحظة التأبيد الساكنة اصطلاحياً، أو لحظة الحاضر غير الموجودة فعلياً إلا بالنسبة لما يسبقها أو يلحق بها.



إذا تأملنا هذه الفعاليات للفهم وما ليس له في الوقت ذاته، وجدنا أن التمكين (من المكان) يخترق التزمين. فلا بد إذن من لغة أخرى للسطوح ضد اللحظات، الساعات، ودخلها. فالسطوح والأزمنة تفصيل للزمان والمكان، تشخيص لهما. هما الزمَكان في حال الممارسة والمعيشة، سمتهما الفلسفة التقليدية الفوضى. وكلمة فلسفية أخرى فإنها هي عالم النهائي، بل المنتهيات. لأن المنتهي هو النهائي في حد ذاته. هو ما يوجد أصلاً ضمن حدوده. تلك هي امكانية العلم مقابل الفكر، في مصطلح الاستمولوجيا التقليدية. لكن الانقلاب الذي يحدث هو ألا يذهب المنتهي إلى اللامنتهي. هو منع التضاد المجرد. فهل ثمة فلسفة حقيقية يمكن أن تقوم على حقيقة المنتهي وحده، المقطع، القائم بذاته. لكن الفكر هو الذي يمنع ذاته هذه الخاصة. وحده القائم بذاته. لأنه القادر على إغلاق نوافذه متى يشاء. ويقول: إنني وحدي!

لكن هذا القول يفترض فكراً كذلك الوحدة مقابل ما يغيرها. شبكة المقولات هذه ألا فكاًك منها إذن وأبداً؟ كل ملفوظة مرصودة سلفاً بعلاقة. ولذلك أظهر فوكو أن الاستيمية التقليدية وحدت بين اللغة والفكر باعتبار أن الفكر هو اللامنتهي.. وأن اللغة في كمالها هي استيعاب هذا اللامنتهي. وأن الإنسان هو الجسر بين اللامنتهي الصامت، واللامنتهي المقول والمقاتل... اللغة. وبالتالي فإن النزعة الإنسانية التي بشرت بها الحداثة الكلاسيكية، عصر التنوير الكلاسيكي، لم تكن إنسانية تماماً لأنها جعلت مرجع الإنسان المنتهي، المتمكن في المكان، إنما هو في لا مكان. أين يوجد هذا اللامكان إذن⁽¹⁾.

فالحدائنة الكلاسيكية جعلت مرجعها في الغائب. لم ترجع الحاضر إلى الغائب فقط. لكنها استكتفت عن تسمية هذا الغائب. لم تقل إنه هو هذا الغائب الذي يمكن أن يستحضر عبر الحاضر وفعاليته، بل جردت اللغة حتى من ألفاظها، من مفرداتها. وجعلتها تقوم من دون ألفاظها، وجعلت ألفاظها تقوم بها وحدها. وهكذا كانت لغة الحداثة الكلاسيكية بدون كلام.

بدون اللسان والغم وحالة التعبير وحالة العبارة. ذلك أن اللغة عكست اللامتناهي باعتباره هو الفكر. وكان اللامتناهي يمارس الفعل اللغوي كأمر تبليغ، كإعلام مطلوب تنفيذ، وليس كدلالة لمعنى متناه، أو تعبير مجرد، أو كشف لقوة جديدة كامنة وقد ظهرت أو أنها على وشك الظهور والتحقق⁽²⁾.

كان ديكارت يكتشف المكان من فكرة الامتداد، كما يثبت وجود الإله من فكرة كماله. وقد اعتبر شرارح الفلسفة أن مثل ذلك الموقف إنما يدل على ميلاد العقلانية الحديثة؛ لكن المسألة لها وجه آخر يختلف تماماً. إذ أن ديكارت وجيله إنما كانوا في الحقيقة لا يعقلنون العالم بقدر ما يشبثونه تحت هيمنة اللامتناهي. لأن ما كان يهمهم من فكرة الامتداد أو الإله هو كونها قابلة للتصور اللامتناهي. هكذا كانوا يوحّدون بين العقل واللامتناهي. وكان فعل العقلنة هو فعل اللاتناهي.

مثل هذا الفكر لا يستطيع أن يتحرّر من الأخلاق. ولذلك فإن المعلومة لديه تأتي من كونها واجبة الوجود أكثر من كونها كائنة الوجود - إن صبح التعبير. وبالتالي غدا نسيج اللغة بكامله نسبياً واجبياً أمرياً. وكان الاتصال بين العقول هو شبكة تبليغ لأوامر جاهزة، أكثر منها لدلالات متميزة بمعانيها وحقائقها. كما لو أن اللغة مدرسة تمارس تعليمها عبر صيغ الأوامر التي تلقها على تلامذتها، هؤلاء الناس الذي يتفاهمون عبر تواصل اللغة، ولكنهم في الحقيقة إنما يتبلغون أوامر بعضهم بعضاً، بحيث يخضع الجميع في النهاية لمؤسسة واحدة للفهم تقابل مؤسسة اللغة التي هي في أصلها نسيج قواعدها الخاصة، أي أوامرها الكامنة⁽³⁾.

يتساءل الفعل الكلامي تحت وطأة السلطة اللغوية، بحيث بدا لأجيال من الباحثين أن ينظروا دائماً إلى الكلام وكأنه ترجمة للغة. فهو اللغة في حال الفعل، في سياق الممارسة. ولذلك كان الكلام هو حالة التلقي الدائمة للغة كقواعد للقول والتعبير التي تتضمن في الآن ذاته صيغة الواجب النحوي المسيطر على الدلالة مسبقاً، بما ينبغي لها أن تحصل منذ الأساس من اتجاه للاستدلال المفهومي والتركييب الصياغي.

إن لغة مفتحة أساساً على اللامتناهي فإنها مضطرة للفرار من مواجهة الوقائع المتناهية إلا عبر حالة مؤقتة، تهدف إلى سحب هذه الوقائع من واقعيتها، نسلها من لحمها وعظمها، والطيران بها إلى اللامحدود لتغيبها في اللازمكان.

فالأمر اللغوي يمتطي الأمر الدلالي، يجوّفه، يحوله إلى قشرة في مهب الرياح الكلية القدرة غير المنظورة. تفقد الدلالة معلومتها لصالح طابعها الواجبي. بدلاً من أن تشدّ الوعي نحو فرادتها وحجمها وشكلها وهي على الأرض المادية، فإنها تشدّ هي بفعل جاذبية الأمر المطلق الذي تتحدث اللغة باسمه، تأمر به، وتجعل العقل خادماً يومياً بتصديد الوقائع وتغلعلها من قواعدها الخاصة وحواملها الذاتية، ويسحبها خارج حدودها وفوقها، ليثبت قدسية الأمر المطلق ذلك، وعلوّه وسرمديته.

هذه المسألة، وهي كون اللغة أداة أمر أكثر منها أداة فكر (إقناع، فهم وتفاهم)، لفتت أنظار سلالة من فلاسفة التاريخ واللسانيات، كانوا يجردون في المفهوم صيغة مفروضة أكثر منها دلالة قابلة للوعي أو النقد. حتى أساء الأشياء فإن سلطة الحس العام فرضتها عبر أنظمة التعليم على أجيالها. ليس الاسم في حد ذاته مالكاً لأي استقلال دلالي. فالطفل يتلقاه ويجبر على تعلمه لأنه

هو كذلك، لأنه ما ينبغي أن يتعلمه الطالب، وما ينبغي أن يتلفظ به الفرد في بيئته. لا يملك الاسم أو اللفظ في حد ذاته ملفوظية اللغوية، ليس له ما يبرره باستقلال عن قول الأمر، قول التعليم، قول الأب أو الأستاذ أو الرفيق أو الموظف الخ. (4). من الخطأ أن نسلم بذلك التعريف التقليدي للغة بكونها: أداة تفاهم. فما يتفاهم حوله المجتمع ليست هي الدلالات الخالصة، ليس هو الجسم المعنوي أو القاموسي للغة. ولكنه هو شبكة أخرى من أوامر الفعل والنهي والتوجيه. هو اللغة الأخرى التي تصنعها كل يوم فعالية الأوامر الباطنية للمجتمع وهي في حال التحقق والممارسة. لذلك يجيء الفكر المكتوب فلسفة أو أدباً أو فناً ليخرق النظام الأخلاقي المستبطن للفعل اللغوي، لينبئ إلى وجود اللغة الأخرى، ليفتح ساحة غريبة من الدلالات المستعدة خارج حقول التفاهم المتواضع حولها والمتفق عليها.

كون اللغة أداة للتفاهم يعني كونها شبكة إحصائية وتواصلية للتفاهم المطلوب المقنن مقدماً، ذلك التفاهم الذي تم التفاهم حوله على أنه هو كذلك، فلا ينبغي أن نخدع بما يقال إن تلك اللغة الشائعة هي اللغة الحية، هي اللغة اليومية، لغة كل يوم وكل شخص. قد تكون هي كذلك لأنها هي شبكة الألفاظ والصيغ والعبارات المسموح بتداولها. فالتداول ليس حجة على كون اللغة حية أولاً، بقدر ما يبرهن التداول على الفعالية الأمرية، على السلطة الواجبية المحملة للقول. فهو دليل موت للغة الحقيقة، وليس برهان حياة أبداً. ذلك أن التداول لا يعني الإيصال إلا لما هو موصل وواصل مقدماً. إنه لا ينقل دلالة، لكنه يطلب فعلاً ما، سبق للحس العام أن اقتره وقرره، ودعم صلاحيته للشيوخ والمداولة.

لا شك أنه لا يمكن للفرد أن يخترع لغته الخاصة. قد يستطيع ذلك صاحب الفكر أو الفن. قد يأتي العمل الإبداعي أشبه باكتشاف حقيقة علمية. كما تقلب هذه الحقيقة نظاماً معرّياً في الفيزياء والكيمياء، هكذا فالفعل المبدع يتطلب خرقاً لأنظمة في القول أو المكتوب. إنه إشارة تنبيه إلى أن اللغة المتداولة لم تحتكر الفكر. لا يمكنها أن تدعي أنها مطلقة لكونها تستوعب الفكر المطلق. بل عليها، أمام اختراقات الإبداع والاختراع، أن تعترف دائماً بكونها نوعاً من أنظمة الأخلاق السائدة. وأنها غير مصرح لها أن تستوعب إلا ما طرح أصلاً للتداول مشفوعاً بسلطة مصادر الإرسال والتوجيه والإعلام المتمركزة في مفصليات الثقافة والحياة.

فالقول ليس المدلول بل هو المأمور به، والمطلوب، والمعترف به. كذلك المكتوب الذي لا يقدم خرقاً واختراقاً، فإنه يصير نوعاً آخر أو نسخة أخرى عن ذلك القول المتداول. فليس أن لغة كل يوم وكل لسان وكل موقف هي اللغة الحية، بالضرورة أو بالواقع. فإن مرجعية المتداول من اللغة ليس اللغة حقاً، ليس الدلالة، بل هو سلطة الحس العام.

لقد تنبه أشتينغلر - وكان من الأوائل في موقفه ذلك - إلى أن العبارة المتداولة لا تقدم حقيقتها بصحة دلالتها الخاصة، بكونها تعبر عن حكم أو شعور، أو موقف، بقدر ما تنقل أو تقدم أمراً أو دليل طاعة، تأكيداً له أو نفيًا⁽⁵⁾. وتحفل لغة الكلام اليومي بتلك الملفوظات المختصرة السريعة التي ما أن ترمي بها الشفتان حتى تدفعا إلى تحقيق إشارة عملية ما، حركة، تصرف. إنه الكلام الذي يحث على الفعل. والفعل في الأصل مقنن تحت خانات المسموح به والمرغوب أو عدم المرغوب به، المطلوب، الممنوع، المحبذ الخ... فالكلام إذن سلوك أخلاقي يسبق السلوك

الفعل. إنه عنوانه ودليله، وحارسه وراعيه. وهي كلها وظائف للكلام اليومي غطت تماماً على وظيفته الأساسية، وهي كونه لغةً للتفاهم. لأن هذا التفاهم لا يقدم علاقة جديدة إلا على أساس أنها تطبق لعلاقة عامة سابقة.

كما أن الكلام ليس هو اللغة الحية، وليس هو أداة التفاهم، كذلك ليس هو بالنسبة للغة، ما يوصف به عادة من كونه يؤلف السياق الفردي للغة. وإن اللغة نطل ضامرة صامتة حتى يقوها الكلام. فهي بالتالي تعتبر من سياق الفرد، ذاكرته ووعيه ولا شعوره الذاتي، وإن كان أصلها التلقّي والتعلم عن/ومن الجماعة، فمثل هذا التناقض الذي اشتغلت عليه اللسانيات التقليدية، منذ سوسور حتى شومسكي، بين اللغة (اجتماعية) والكلام (فردية) ليس إلا تعارضاً ظاهرياً، كما أبرز ذلك وليم لايف في كتابه الهام (المجمعي اللساني)⁽⁶⁾. ذلك أن كلا الفاعليتين تنتميان إلى ذات المستوى من الارتجاع الاجتماعي، الذي يفترض حضور الأمر المطلق الكائني المنظم لفهم والتعبير. فهنا ليس الأمر المطلق محبوس الفعالية في مجال الأخلاق فقط، كما أراد له كانط أن يكون. بل إن سلطته في الأخلاق هي التي تحوّل، أن يكون له ما يناظره في المعرفة وأجهزتها العقلية. وربما كان الزمّكان، أو الزمان والمكان عند كانت، هما إطارا المعرفة، وهما ما يأمران بها في الوقت ذاته، بما يجعلها ممكنة وقابلة للتحقق والتكون.

فاللغة مشدودة دائماً إلى الكلام إن لم تكن هي وهو شيئاً واحداً تماماً. ليست اللغة هي ما تُدرس في المكتب، والكلام هو ما يُدرس في الشارع، كما يقول لايف. بل إن دولوز، وكل الجيل النيشوي الفرنسي (فوكو، دولوز، دريدا، سير الخ...)، لا يجد مصدراً لآية لغة إلا من القول. فلا يرجع القول إلا إلى القول. واللغة غير الصائنة، غير المعبرة عن ذاتها بالصوت، بالفيزياء، التي لا تشغل حيزاً خارجياً، إنما هي اللغة غير الموجودة، وليست اللغة الكامنة أو النائمة. وإذا كانت اللغة تفترض (وجود) اللغة، وإذا لم يكن بالمستطاع تثبيت نقطة انطلاق غير لسانية لها، فذلك لكون اللغة لا تقوم بين شيء منظور (أو محسوس) وموضوع مقول، لكنها تمضي دائماً من المقول إلى القول. فنحن لانتقد في هذا الصدد أن السرد [أو الحكاية] إنما يقوم على إيصال ما كنا رأيناه، بل يكون في نقل ما كنا سمعناه، ما قاله لنا الآخر. السمع - القول⁽⁷⁾. فوكو الذي أتى بثورته المعرفية الكبرى عندما برهن على أن الإستمعية التي حققت الانعطاف بين اللامتناهي نحو المتناهي، والتي شكّلت القطيعة الباعثة على الحدائث (الحديثة)، استند إلى إمكانية قيام اللسانية، كعلم للقول، للغة باعتبارها موجودة كلها أساساً في القول، في الخارجي، وأدراجها دولوز فيما بعد على السطوح، في الوقت الذي قام فيه علم الطبيعة (الفيزياء) في الطبيعة، وعلم النفس في الجسد. فاللغة قائمة في أمكنة القول وحيزاته. إنها دائماً مندرجة على السطوح كما كل الأشياء. فهي القول. وبالعبرة الاصطلاحية هي فعل القول، أي الكلام. فالهوية (المنطقية مفلوشة منتشرة: هويات. كثرة.)⁽⁸⁾. وحتى لا تظل الكثرة رديفة للفرضي، خضعت للنظام، فكانت اللغة. والآن مطلوب أن تنزل اللغة من مستوى: الأمر المطلق، إلى حيز التداول. وحتى تتم مقاومة التداول وسلطانه، المطلق هو الآخر، فإنه يجب السير عكس التيار، وهو تحطيم صيغة الأمر من كل سياق تداولي من أجل مواجهة الدلالة العارية من كل نفوذ إلا كونها الموجودة أو القائمة بذاتها.

من هنا اعتبر دولوز أن التعليل التقليدي السائد بكون الأصل اللغوي استعارة أو تشبيهاً

صوتياً لا هو منظور أو محسوس، إنما يدرّ التفسير الدلالي الحقيقي للغة، أي كل ما يستيق فعالية الأمر، كلّ ما يجرّد القول من حيّزه، ويرفعه إلى مرتبة اللغة (بالحرف الكبير)، كونها الأمر المطلق. فقد أدرك اشبنغلر أن اللغة ليست هي الحياة، بل هي التي تصدر أوامرها إلى الحياة. والحياة تكتفي بموقف الإصغاء والاستعداد. ذلك لأنها لا تتكلم بقوتها الخاصة. تظل ساحة مغيبة في عمق المؤسسة الثقافية والإعلامية والسلوكية الشاملة. ومن يتنبه لها من حين إلى آخر يكتشف أنها مختلفة وأنها موطن الاختلاف. وأن اللغة المتداولة لم تفعل شيئاً بقدر ما حاولت استبعاد تلك الطبيعة، أو ذلك الخارج البعيد والمبعد دائماً. وقد تمّ استبعاد الطبيعة في الوقت الذي استبعد فيه الجسد كذلك. وتمّ احتباس الإنسان ضد حسده والعالم معاً، داخل قفص واحد شكله نظام الأمر المطلق الذي عبّرت عنه لغة التداول، أو الكلام المباح وحده.



لا يمكن تحطيم ذلك القفص أو قطع الحلقة المفرغة إلا عندما تحدث الثورة اللسانية المنشودة. لكنها أية ثورة هي إن لم تتحرر اللغة أصلاً من سلطان كل أمر مطلق. عندما يعاد توليد اللغة بفضل قوة دلالاتها الخاصة وجدها. هنا لا بد من نقض كل الأقوال التقليدية المحمولة على اللغة. وأولها أن اللغة تشبيه أو استعارة لصوت الطبيعة. ذلك أن الصوت اللغوي (الفونوتون) هو أصوات كثيرة. والاستعارة هي استعارات كثيرة، بحيث لا يمكن التوقف عند الأصل واعتباره هو الحد الأخير. فالارتجاع ينبغي أن يستبدل برؤية السطوح. هناك سطح يدفع آخر. لا يترجمه ولا يؤوله. فالصوت اللغوي لا يؤول ولا يستعير الصوت الطبيعي. ولكنه يقوم إلى جانبه، يماوره، يزيح مكاناً له بجانب مكانه. ويظل ذلك الصوت كثيراً. إنه يثّ الخطاب السلامي في مصطلح دولوز، بالاستناد إلى كل من باخثين الروسي، وبازوليني الإيطالي. ولقد اعتبر باخثين أن ثمة حقلاً غنياً حراً يستمد منه الملفوظ بنيتة الصوتية، ليمرّد على مختلف المقولات اللسانية التقليدية، وأنه بالتالي إن كان ثمة قدرة على الاتصال بذلك الحقل الحر، فإن الملفوظ والعبارة والسياق المكتوي أو القولي كله إنما يقترّب من النصّ الفردي الذي هو مادة الروائي⁽⁹⁾.

لا شك أن الدراسات اللسانية هي التي فكّكت الخطاب اللغوي إلى بُناء الظاهرة والباطنة. وبقيت أمام المفكرين والفلاسفة مهمة إعادة ترتيب العلائق بين تلك الحدود التقليدية التي شغلت الوعي الإنساني منذ فجره، ما بين الفكر واللغة، بين اللغة والكلام، بين الجواني والبراني، بين الذاتي والموضوعي، بين المتناهي واللامتناهي.

كل تلك المزدوجات كانت تستوعبها اللغة، لأنها تعزو لذاتها صلة التوافق بينا والفكر. وهي جعلت من الفكر لامتناهياً في حقيقته، لتضفي حماية على ذاتها، فتكون لها قداسة اللاتناهي الذي للفكر، وقد كان اسمه الله قبل ثورة الحدائث الأولى مع عقلاني القرنين السابع والثامن عشر.

أما الحدائث الحديثة فلديها همّ معاكس. لا تريد أن ترجع اللغة إلى الفكر وهذا بدوره إلى المطلق، إلى اللامتناهي. بل ترجع اللغة إلى ممارستها، إلى الكلام. وعند ذلك فهي تريد أن تقيس رسالة الكلام كيف تتحقق. فالتداول يدّعي أنه يحقق تفاهماً، ينقل معلومة. التداول إعلام. بين نقل المعلومة أي كدادة للمعرفة، وبين الإعلام أي كدادة لإصدار أوامر مهيّنة لأفعال

معينة، فارقُ نوعي شاسع. تكشف الحداثة أن المداولة شبكة أمرية إعلامية، وأن ما ليس متداولاً بعد، إما بالمنع أو الاستبعاد أو الجهل والتجاهل، هو الذي يحقق الفعل التواصل لانه يفتح حقل الدلالة، ويجعله تحت تصرف الوعي. في حين أن الفعل الاعلامي يفتح الحقل الدلالي أصلاً، ويصادر حرية الوعي. ما أن يطلب منه الامتثال لما تأمر به المعلومة التي ينقلها ويشيعها ويذيعها، حتى لا يتبقى من مضمونها المعلوماتي إلا شكلها الأمر فقط. ولذلك لم تكن مهمة الكلام في صيغته التداولية الغالبة تحقيق التفاهم أو التواصل، بقدر ما كان ترجمة مسبقة أو لاحقة للمنظومة السلوكية السائدة. فهو إذن ينسج شبكة تبليغ بالمطلوب تنفيذه عملاً أو قولاً أو سلوكاً. وما ليس كذلك، حتى عندما يقول متالم كلاماً عن ألمه فإنه يتوقع من المستمع حالة انفعالية أو عملية ما. فللمشاركة هنا هي رد فعل مطلوب أكثر منها اختيار ذاتي.

إذا كان الكلام إذن شبكة من الملفوظات التي تتداول الأوامر أكثر من تناقل المعلومات، فإن اللغة المشتقة من هذه الشبكة والمعتمدة عليها في وجودها الفكري والقواعدي، هي اللغة الواجبة، الأمرة، أكثر من كونها هي لغة/الواقع. وبذلك تصبح اللغة من حيث هي واجبة الوجود تعادل الفكر من حيث هو ايدولوجيا المجتمع أو الطبقة السائدة. ولقد اكتشف ذلك ماركس وحصر الإيديولوجيا في الطبقة السائدة، البرجوازية، في حين أن دريدا ومعه دولوز وجدا أن فكر المجتمع بكامله، وليس طبقة واحدة منه فقط، هو محل الأيديولوجيا السائدة. غير أنه ليس من الضروري أن تكون هذه الإيديولوجيا سياسية، بل قد تعتمد وترتكز إليها السياسة من حيث هي تنظيم لعلاقات القوى الطبقيّة والفئويّة داخل مجتمع ما. ولقد كانت الأخلاق العامة هي محل الأيديولوجيا وأداتها كما اكتشف نيتشه ذلك منذ القديم.

فسرّ دريدا إعلان هيدغر عن عصر انتهاء الفلسفة، هو بكونه العصر المعاصر /منذ مطلع الستينيات/ لسقوط ايدولوجيا الغرب باعتباره محل العقل المنتصر السائد، وكان ذلك تماماً بعد انهيار الامبراطوريات الاستعمارية المكرّس أخيراً بخروج فرنسا من الجزائر عام /1962/. لكن الخطاب الفلسفي الغربي عكس دائماً سلطة المطلق. فكل اكتشافاته الكبرى كانت ضمناً تقول خطاباً قيماً تفضيلاً آخر. إنه القول الذي يعزو لذلك الفكر السائد ما يجعله سائداً دائماً، وهو كونه قادراً على إفراز المذاهب والعقائد التي تثبت تفوقه، وبالتالي تبرّر له أولاً سيادته على الآخر⁽¹⁰⁾.

عندما يتحدث الخطاب الفلسفي باسم المطلق، فإنه يعزو لذاته قدرة على الاستيعاب غير المحدودة. يتحول إلى معدة قادرة على هضم كل شيء. إنه وحش شامل يتلع كل الاختلافات ويعيد هندستها لتتطابق مع الهوية التي يطلقها على نفسه والعالم باعتباره مرآة له. يقول دريدا واصفاً علاقة العقل بالمطلق باعتبار أن الثاني يمسد نظام الأول، بأنه لا يمكن التحرر من العقل إلا بالعقل ذاته، لا يمكن استدعاء أو تسمية أي معنى خارج نطاقه. لا يمكن الاعتراض عليه أو انتقاده إلا بالاستناد إليه، وكل ما يخلفه لنا في ساحة نشاطه هو مجرد خط يدل على استراتيجيته. وهو ما يمكن للفكر الحداثي أن يلتقطه، وأن يعيد بالتالي اكتشاف ذلك المطلق في النظام العقل، فلا يجده مطلقاً حقاً، وإنما هو نظام أمري، نسبي، لكنه يدعي دائماً لذاته شمولية هي في النهاية من مستوى واجب الوجود أو الأمر المطلق، وليس من مستوى الواقع.

هنا يصطدم دريدا بتلك الصعوبة المطلقة التي كان يواجهها كل فيلسوف نقدي، اعتباراً من نيتشه الذي حاول الفرار من الخطأ الفلسفي كلية، والالتجاء إلى الأنواع الأدبية والحكمية: كيف يمكن حقاً انتقاد العقل دون العقل ومفاهيمه وأدواته وكل أيديولوجياته الباطنة والظاهرة. ذلك هو الفارق النوعي بين تقطعي انطلاق الحدائث الكلاسيكية، والحدائث المعاصرة. فلقد حصرت الأولى فعاليتها في نقد نتاج نوع من العقل مرتبط بالموراث الدينية واللاهوتية والإقطاعية، لكنها لم تستطع أن تكتشف النظام العقلاني ذاته. هنا نجد دريدا يبحث عن المختلف، ويعلم استراتيجية أخرى للمختلف. إنه يتصدى لبنية النظام العقلاني، محاولاً تفكيك كل الطبقات الأيديولوجية التي تحيط به، ليواجه عازياً، مقتنياً آثاره ليس في نتاجه فحسب، بل في آله التي تصنع هذا النتاج الذي يبروه. ويخفيه في الوقت ذاته.

يطرح كل من دولوز ودريدا المختلف منطقاً مختلفاً عن كلاً من منطق الهوية، ومنطق الجدل/الديالكتيك/. لا يعني ذلك أن المختلف هو المتناقض، عكس الهوية، ولا السكوني أي عكس الجديلي. هنا تأتي صعوبة الطرح. وهنا تتجلى تلك الإشكالية التي يراد فيها للعقل أن يبحث عن حيز لا يسيطر عليه أحد المنطقين، الهوية أو الجدل. مع العلم أنها منطق واحد. لأن الجدل في نهاية التحليل هو حركة الهوية خارج ذاتها، لتستعيد ما هو خارج نحو الداخل، لتستوعب الآخر وتعيد تطابقاً سكونياً بين العقل أو الإنسان والطبيعة، كما دعا إلى ذلك ماركس، وليس هيجل وحده. (الاختلاف بينها حول الأداة وليس حول الهدف). لذلك كانت دعوة فوكو الأصلية، تتجه نحو عكس الاتجاه السائد. ليست دعوة للخارجية على طريقة المذاهب الوضعية. كما أن المطلق ليس في الذات. لكن التمثيل الذي يحدث في لحظة ما بين الخارجي والداخلي، لا يمكنه أن يتحقق إلا على سطوح، بتعبير دولوز. وهو تمفصل متناو، لا يرجع لغیر ذاته. وهو الذي يقيم منطقية الإستيمية. إنه الخروج من الخطاب الفلسفي (التقليدي)، إلى خطابات السطوح الكثيرة، إلى الحيزات، إلى اللحظات الشاذة التي يقع فيها تمفصل الداخل والخارج، بحيث تصبح إنسانية الإنسان حادثة واقعية، وليست تجريداً، أو أمراً مطلقاً معلقاً في الفراغ.

حول لحظة التمثيل هذه وواقعيتها تنفجر الدلالة وتندحر الإيديولوجيا. يتمرر الفكر من كل سلطانه المزيفة. ويواجه الواقع وواقعه في آن واحد، في حيز واحد. وباعتبار أن فوكو ظل باحثاً داخل الخطاب التاريخي فإنه اكتشف المختلف في لحظات التمثيل التاريخية التي دعاها بالإستيمية. وحاول أن يجعلها منهجاً مختلفاً وخلافياً لدراسة التمثيل في التاريخ خارج مزدوجة التمثيل/التمثيل. وكان دريدا يسلك سلوكاً آخر منطقاً من الفينومولوجيا ذاتها، وبصلة فلة بجوهر الرياضيات، نحو استشعار حيز للمختلف. يتصدى له، ويحار كيف يحاوره. يجده غير موجود. يقول: «كان لا بد من ملاحظة أن المختلف لا يكون، غير موجود، ليس كائناً - حاضراً (ليس هو الهم On) مهما يكن. وكنا قد وصلنا إلى ملاحظة أنه كل ما ليس هو، أي كل شيء. وبالتالي ليس له وجود ولا ماهية»⁽¹⁾.

بالطبع يحاذر دريدا أن يقع في وصفه للمختلف في تهلكة التعريف اللاهوتي الموصوف بالتعريف بالسلب. إذ إن التعريف اللاهوتي بالسلب يريد أن ينزه الوجود الإلهي عن كل محمول يلحق به، ليرفع هويته إلى أعلى مرتبة إطلاقية. فهو يسلب عنه كل ما هو خاص حتى لا يقع في شبهة مع أي كائن. لكن تعريف المختلف بالاختلاف عند دريدا يريد أن يرسم استراتيجية

للتسمية تقع خارج المزدوجات كلها. فهو ليس الحاضر مقابل الغائب. يتحاشى المثل أمام أحد دون أن يكون مختفياً تماماً. وهو إذا لم يكن شيئاً بمنطق السلب اللاهوتي، لكنه يفتح مجالاً رحباً أمام الفلسفة «كيسا تنتج نظامها وتاريخها»، فهو يستوعبها ويسجلها ويتجاوزها دون رجعة». حسب تعبير دريدا نفسه، عانياً بالفلسفة هنا محورها التقليدي المتحرك دائماً بين التولوجيا والأنطولوجيا. فالبحث حول المختلف يفترض كذلك منهجاً مختلفاً، لا يتسجم مع الخطاب الفلسفي الذي يُتبع في كتابة أساليب البرهنة والاستدلال المعروفة. لذلك يصفه دريدا بكونه نهجاً استراتيجياً ومغامراً. لكن صفته الاستراتيجية لا تعني أن هناك خطوات تكتيكية تتبع لبلوغ ثمة هدف. فهو استراتيجي بمعنى أنه يهدف إلى تحقيق غاية بدون غائية. وإنه ربما كان أقرب إلى تقرري الوقائع والتشرد بينها دون أن تكون له هداية مسبقة، وهي استراتيجية في النهاية بدون غائية (نهائية) فيمكن أن يُدعى ذلك بتكتيك أعمى بتيهان تحريبي، ما دامت قيمة التحريمية لا تستمد كل معناها من تناقضها مع المسؤولية الفلسفية⁽¹²⁾.

بل يبدو أن تقرري الاختلاف كآثر أو اختطاط واقعي إنما يتطلب الانقذاف إلى عالم المتغيرات؛ وهو الوجه الآخر للخطاب الفلسفي الذي يحاول الاستيعاب العقلائي لهذا العالم. فالمحاولة التي يقترحها دريدا تتطلب أن نتبع آثار الاختلافات وهي في حركتها وعفويتها دون أن نفرسها على التخلي عن فرادتها. فليس للعقل هنا إلا أن يلعب لعبة المختلف وهو يبحث عنه. لذلك لا يمكن حصره في إطار كلمة أو مفهوم. وعند دريدا فإن أتباع المختلف هو أفضل ما يؤدي استراتيجياً إلى إعادة استيعاب الفكر لمعطيات العصر. فإن للمختلف تاريخاً، وإن ادراكنا للمحنة ومكان وجودنا منه وفيه، يقدم لنا افتتاحاً على العصر. ويصل بنا إلى اكتشاف أن نهج المختلف أو اختطاطه، ليس هو إلا التزمين، تزمين المكان، ومكننة الزمان عبر الصيرورة. فالمختلف هو المتغير. والاختلاف هو التغيير. والدلالة هنا تأتي إلى النص اللغوي الفرنسي من أصليين لاتيفي، ويوناني.

لكن دريدا لا يريد الاحتفاء بالدلالات اليونانية ذات الخاصية التزمينية للمفردة المختلف، ويركن إلى جذور معانٍ لاتينية لها وأقرب إلى الممارسة الفرنسية الراحنة. ولعله في ذلك يتحاشى الإيماءات الكلاسيكية الغنية والمختلفة لجذور المعاني اليونانية التي أثمرت في الفلسفة حتى كادت كلمة الاختلاف تنتمي إلى عائلة أوسع منها، وهي الصيرورة، وما أعطته الصيرورة كمفهوم من مذاهب شتى. لكن المتعطف الذي يؤكد دريدا باستمرار هو التحول نحو المقارنة المتحيزة - من الحيز - . فالمختلف ليس ذات النفس أو ذات الشيء، أو الشيء نفسه، عكس التشابه، هو التميز والقابل للتمييز. أو هو المختلف في الشدة والقوة والحياة. وسوف يكون نهج دريدا أقرب إلى التصور القوي، لأنه ينشوي أصلاً ومؤول لينتشر على طريقته الخاصة. لكن القوي متمكن قابل للمعانة. كذلك هنا المختلف قد يقع على مسافة من سواء، هو ذات النفس بالنسبة للآخر. وبالعكس، هو محل الأخرية. شرط أن يظل المختلف ليس عكس التشابه، بل ضد المتكرر والمكرور.

والاختلاف كمصدر والمختلف كصفة أو كاسم مصدر، يظل فاعله مجهولاً. فالمختلف لا يحمل الجواب عن السؤال الذي يشيره لدى ملاحظته: ولماذا هو مختلف؟ فاعله مجهول. من صَنَعَ اختلافه. أهو صانع خارجي. بل هل المختلف صنع ذاته. كيف؟ من هنا كان رفض دريدا

للسياق التزميني الذي قد يُعطى للمختلف من حيث هو مرادف للمتغير. إذ في حين يوحي المتغير بأن أسبابه ليست فيه، وأنه آتٍ عما سبق، وأنه حالٌّ في سلسلة أحوال، فإن المختلف قد يوحي بخواص المتغير، ولكنه لا يتوقف عندها. ويظل طابع مجهوله أقوى من معلومه. وتذهب المقارنة معه، ليس لما يتبعه أو لما يلحق به، بقدر ما تذهب إلى أقرانه، إلى ما يجاوره ويحيط به. فاللسان يصف هذا الشيء بكونه يختلف عن ذلك الشيء، حتى ولو لم يكن الآخر حاضراً، إلا أنه قابل للحضور والاستدعاء. فالمختلف شيء مندرج على سطح. لكن المسألة ليست تجريبية أو نموذجية ومادية خالصة. ليست المختلفات حجوماً تشغل حيزات هندسية. ولا سقطنا في تلك الواقعية الساذجة.



العقلانية وانتقاد العقلانية كلاهما ممارستان تحتاجان إلى العقل كمستند من ناحية، وكخطاب مُضمر أو صريح لكل العلاقات الأخرى، سواء منها المعترفة بسلطان العقل والداعية له، أو المنتقدة لبعض انتاجاته باسم انتاجات أخرى أنت أو لم تأت بعد. والطريق الثالث الذي يقترحه دريدا والمُدعو بالتفكيك، إنما هو استراتيجية ممارسة مختلفة تأتي في الوقت الذي نهلت فيه كل الخطط حسب رأيه، وقيل كل ما يقال، وقِيل كل ما يمكن أن يفعل. فالخطاب المطلق قد أنجز وانتهى سلطانه. وفي هذه اللحظة بالذات يراد لنا أن نقول شيئاً مختلفاً، وأن نعمل العمل المختلف. ودريدا ليس يئأس من استراتيجية للتفكيك في حقل كل شيء فيه بات خرباً وانقاصاً، بالرغم من تكون التفكيك واقعاً بين فكي الإحراج الفلسفي (العقلانية والنقد العقلاني للعقلانية). لكن له حيلته ومغامرته. فهو في الوقت الذي يقول فيه أمر الكلام فإنه يدحض، ولو صامتاً، كلام الأمر ذاك. كان يقول مثلاً إن هذا هو الحق (وهو ليس الحق تماماً). وإن هذا هو الخبر، (وليس الخبر تماماً). وراء الأوامر المنطوقة يقف صف متراس من الأفكار الخلفية الصامتة الأخرى غير الملفوظة التي تقيم ملكة المختلف حتى في لحظة الإقرار بكل المزدوجات الفلسفية المعهودة. فتحت قبة الخطاب المطلق ينتهي التاريخ. لكن لعبة التفكيك قادرة على استعادة البحث فيها وراء ذاكرة الرموز والدلالات. إنها ليست الطريق المؤدية إلى اللاشعور الذاتي للتاريخ ولكنها تصنع زمان اللاشعور التاريخي هذا بعد تحقيقاته الشعورية ذاتها وليس قبلها. فهي ليست قراءة الحاضر لما وراء الماضي، وإنما قراءة ما وراء الماضي في الحاضر ذاته. لكن حيلة التفكيك - ويجب أن يدعى التفكيك هكذا، مجرد حيلة، حتى يتحرر من ذاكرة المصطلح في لفظة المنهج والمنهجية - تريد أن تفعل كل ذلك بدون أية منهجية تمت إلى قاموس العقل أو انتقاده. وهي تحاذر خاصة من التحليل النفسي والأعبي. فالحديث عن ذاكرة الرموز ليس استعادة لاسطورة التحليل النفسي ومركزية اللاشعور فيه. ذلك أنه إذا كنا محتاجين إلى مصطلح الزمان للدلالة على ما هو قبل وما هو بعد، فإن المسألة لا تمدو كونها حركة تزييح ما بين المنطوق المُخفّض سلفاً لأوامر القول، وبين اللامنطوق المتّرد على هذه الصيغة من القول، والتشبيث بحيز خلفي، يظل قابلاً فيه وراء حيز المنطوق الساقط في شبكة فعل الكلام، المجرد من كل ذاكرة فردية، المقطوع عن تاريخية ناطقة ومتكلمة.

التفكيك هو رهان دريدا على قدرة متبقية للفلسفة للانزياح من بين فكي الإحراجات العالقة فيها سواء كانت مذاهب ميتافيزيقية أو منهجيات معرفية. وبالرغم من أن التفكيك سيظل

مصطلحاً خارج التعريف المباشر - لأنه في حال قبض على مفهومه تعريف متحدد سوف يسقط في شبكية الاحراجات التي يفرّ منها - إلا أن دريدا يعتبره رهانه الخاص. بل هو رهان كل فيلسوف كبير. حتى أفلاطون ثمة انزياح بين ذات نفسه وفلسفته. كذلك هناك فاصل ما بين هيجل وذات نفسه. ويقول دريدا في هذا الصدد: «هناك تصان، يدان، نظرتان، سمعان. في حال من الجمع والانفصال في وقت واحد»⁽³³⁾. ليس النص الآخر له مكان. لا يقع وراء، خلف، إلى جانب. ليس مخفياً ولا ظاهراً. لا يأتي قبل النص المباشر وتفسيره التقليدي ولا بعده. إنه متزاح قليلاً. مما يجب أن يعنيه قوله أو مصطلحه أو مفهومه. إنه مؤثر على الاختلاف فقط. فالقراءة الكلاسيكية تقول إن كينونة النص عمولة كلها في نفسه. أما «منهج» التفكيك فإنه يشير إلى أن ثمة ما هو مختلف فيما هو ظاهر وليس بظاهر تماماً. النص الأول عندما نشر في تفكيكه يبدو لنا أنه يرتكب، في انسياقه وانسيابه المتوازن، ثمة انحرافات ما. هناك خروقات وشقوق. والمهندسة هنا غير كاملة دائماً. والاحساس بالمتخالف لا بد أن يسيطر على من يقرأ النص الآخر منشأً باختلافه، وهو في حال قراءته للنص الأول المباشر. عملية تزيح بسيطة تكشف أن النص ليس واحداً. ليس هو ما يريد أن يحققه في حضوره المباشر أمام حواسنا.



لكن دريدا لا يلعب هنا لعبة الظاهر والباطن. بل همه أن يفكك مبدأ الهوية بالذات، وعلى طريقة معلمه هيدغر دائماً. أن يبرهن أن الحضور والحاضر دائماً مؤلف من غائين أحدهما الماضي الذي مضى وانقضى ويدونه لم يكن ثمة شيء له حضور، والغائب الآخر هو المستقبل الذي هو بدوره يؤلف الجزء الآخر من الحاضر الذي لم يحضر بعد، ويدونه ليس ثمة كلام عن حاضر. لكن لا يعني الحضور مجرد الحاضر الزماني بل هو مثل شيء في حيز كذلك. والحضور لا يعادل الواحد، ليس هو الكل، ليس هوية مجسدة أو متصورة. وإذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أن العقل لا يستطيع في نهاية المطاف، كما تفعل الميتافيزيقا التقليدية وخاصة عند أستاذها الأكبر هيجل برأي دريدا، أن تحدد هوية لا تمتلك حضوراً نهائياً. قد تثبت شيئاً، موضوعاً يشغل حيزاً، له هوية ما، لكنها تظل مختلفة عن الهوية كمبدأ مطلق. وليست ذات النفس بذات النفس الا بتحقيق الآخر. لا يقع دريدا هنا في شرك الجدل ولا يمثل تلميذاً أمام السيد الأستاذ الأكبر: هيجل. فالآخر كما الواحد موجود. لا سبيل إلى الغاء الأول، ولا تغيب الثاني. والانزياح بين المثلين المائلين، بين الحيزين المشغولين بالواحد والآخر ممكن دائماً، دون ثمة ضرورة لإلغاء أو استيعاب من طرف لطرف آخر أو بالعكس، كما تفعل الجدلية عادة.

مثلاً تتطلب منهجية التفكيك التمرّد على كل منهجية، كذلك يريد مفهوم (الانزياح) أن يظل حراً خارج الفعالية المفهومية. ودريدا يصّر باستمرار على إنكار أية إستيمية معرفية أو تاريخية يمكن أن تقتنص أحدهما أو كليهما. ولذلك فهو يدع نفسه لحرية اللعبة. لا يخلق حولها دائرة، ولا يقيم أمامها أبواباً موصدة ولا جدراناً عالية. إنه مهوم بالابقاء على الفلسفة خارج /ويعد إنتاجها. ولذلك فهو يرى إلى أفق يتجاوز العقل ونقد العقل ذاته. لأنه يخاف أن يتعرض لمشكلة الأصول التي لا أصول لها ورائها أو بعدها. هو منشغل بذات المهم الكبير الرهيب الذي حله جيله النيتشوي كله من دولوز إلى بارت إلى فوكو. فهؤلاء جميعاً يريدون أن يخرجوا من القوى المسلطنة عبر المفاهيم، إلى القوى المباشرة التي لا تنتمي إلا إلى ذاتها، إلى مملكة القوة القسرية.

هم يختلفون عن أجدادهم أساتذة الفلسفة. وهم باحثون جميعاً عن المختلف. يريد الواحد منهم أن يقدم فلسفةً مختلفة خارج الفلسفة، بدون كل موارثها المذهبية والمنهجية والمفهومية. يقول دريدا: «هناك معركة بين الفلسفة التي هي دائماً فلسفة للحضور، وفكر اللاحضور الذي ليس هو بالقوة نقيضاً لتلك الفلسفة، ولا تأملاً في الغياب السلي، وكذلك ليس نظرية في اللاحضور باعتباره لا شعوراً».

«النصان في واحد» أو ازدواجية النص، مثلما ليست هي لعبة الباطن والظاهر، ولا حتى الحاضر والغائب، لأنها معاً، ويستغلان الحيز النصي ذاته. ويمكن أن يقال عنها /أو عنه ذات الكلام. ليس بالضرورة أن ينقض الواحد الآخر. ولا أن يستوعب أحدهما الثاني. لكن مع ذلك، وهذه هي النقطة التي تدور حولها لعبة التفكير كلها، فإن الثاني أو أي واحد منهما ليس شبيهاً تماماً بالآخر، وإن بينهما ثمة فرقة، فاصلة. . انزياحاً.

المشابه بدل المطابق، الذي فيه ما يتفق مع ما في شبيهه، وفيه ما يختلف عنه، لا يعيدنا إلى منطق المماثلة، أو التفكير بالمماثلة، تلك المرحلة الأولية السابقة على تكوين العلم، التي هي التفكير بالبرهان. إنها قد تكون تالية على العلم. بل لا بد أن تفترض قيامه أصلاً وأساساً، حتى يمكن القيام بعملية الانتقال هذه ما بين النص الظاهر، والنص الآخر المتخلف. فالتخلف والأبسط ظهوراً، والأقل مباشرة، والأغمض تصريحاً وبياناً، ليس لاشعور النص، ولا عقله الباطن، ولا هو قوة ترميزية غير محدودة. بل هو ما يتبقى للعلم أن يعلمه بمساعدة فلسفية جديدة مختلفة دائماً.

الكلمات غير المحسومة، ليست هي المنطوقات أو المكتوبات الغامضة والمتبسة. ليست حالة سحرية أو رومانسية حول /أو بين النص ونصوصه. قد تكون قريبة إلى بعض إيماءات المصطلح الهيدغري العتيد المعبر عنه باللامفكر فيه - بعد. فهذه الحدود، أو الكلمات، غير المحسومة، غير القابلة للحسم لا تزعم مبدأ الهوية فحسب، ولكنها تجتهد علاقة اللغة برموزها غير المُثَبَّنَة بعد. أي تلك التي لم يوردها قاموس. ولا استطاعت تدجينها أية قواعد نحوية صرفية أو اصطلاحية، علمية وفلسفية. وقد تكون قريبة من مصطلح أفلاطون Pharmakon الذي عني به الهوية التي يصعب فيها التمييز أو الحسم بين الخير والشر، الموت والحياة، الحضور والغياب. أو مشابهة كذلك لما كان عني به (مالارميه) في لفظة Hymen. وقد شبيها بغشاء البكارة لدى العذراء. فهو يعني العذرية والزواج في آن واحد. هو الداخل والخارج. فما دام أحد المعنيين غير موجود، فالآخر موجود. لكن غشاء البكارة هو وجود للمعنيين معاً، مع انزياح قليل نحو أحدهما أكثر من الآخر.

حركة الفرار هذه من الجدلية الميخيلية لا تحقق انتصارات حاسمة على لعبة الاستاذ كما يعترف بذلك دريدا نفسه. لأن أية هزائم أو انتصارات بالنسبة لتلك اللعبة الشمولية الجبارة التي اسمها الجدلية، إنما تصب في النهاية في خانة الأستاذ أو ليعتبه بالآخرى. هل لأن كل مختلف أخيراً لا بد أن تنصيده شبيكة العلاقات سواء كانت خاضعة لسلطان الجدلية أو ما يشبهها ويشق منها ذلك هو الإحراج الذي يحس فكراً الاختلاف عند دريدا ذاته. لكنه يتابع تجربته بحثاً عن معادلات للقوة القوية التي لا تزال تبحث هي عن ذاتها خارج المزدوجات العقلانية واللاعقلانية كلها.

نمة فكر غير محسوم إذن. والاتصال به ليس طريقه المنهجية الفلسفية أو العلمية التي تصبح جميعها تقليدية بالنسبة له. وبالتالي فإن الخروج من دائرتها لا يعني رفضها والتخلي عنها جملة وتفصيلاً. لكن المهم هو عدم الرضوخ إلى سلطانها. ودريدا يحددنا عن جريمة قتل السلطان La Tyrannicide. فالتفكيك هو انزاع الأفكار الاطلاقية من عليائها، هو اغتصاب مشروع لكل الأطر المنهجية والمعتولات الشمولية المدّعية للشرعية المطلقة في مجال المنطق كما الرياضة نفسها، كما الاستمولوجيا بكل خلفياتها الانطولوجية الباطنة أو الظاهرة. لكن دريدا ليس واثقاً من منهج التفكيك ذاته، من قدرته على ارتكاب فعل القتل ضد كل سلطان فكروي. وهو يلقي عليه ظلاً من شكّه في كونه قد يكون هو كذلك لعبة. عليه قد يقع فعل الحسم. لا بد له من العثور على تلك الكلمات التي قد تحسم، أو بالأحرى غير القابلة للحسم. هذا الموقع بين المعرفة وهوامش اللامعرفة حولها هل يسترجع كل تراث الشك، واليقين في الفلسفة، أولاً يقع على حدود حسابات الاحتمال والظن العلمية الحديثة جداً. إنه بالأحرى يعبر عن مثل هذا التراث ولكن بلغة عصرية إلى أقصى حد. فهي، أي لغة دريدا الخاصة جداً، بكل تراثها الايماني، تشبث بأخص ما يمتلكه المنهجية الفلسفية من صرامة الدقة. تناف من الوقوع في شرك الأدييات اللفظية. لذلك تقدم صعوبتها متحدية كاتبها أساساً كما يظل له بعض وضوحه وبيانه في أصعب المضلات الفكرية التي يحاول أن يضعنا قبالة آفاقها الملبدة. فالسؤال تتجاوز اشكالية الشك واليقين، لتضعنا دائماً في مواجهة الهوية وما يختلف عنها في آن واحد.

تلك هي الاستحالة المعذبة التي يعانيها كل فيلسوف عندما يريد أن يعبر عما لا يعبر عنه بكل وسائل التعبير المعهودة سواء في لسانه لغته أو لسانية الفلسفة كلها. ولذلك فإن دريدا عندما يصارع فلسفة الأستاذ، الأستاذ السيد، والسيد الأستاذ، وهو هنا هيجل كرمز حي جبار، السلطان الفكري الذي يجب قتله، إنما يجد نفسه دائماً داخل الحلبة ذاتها التي يناضل للخروج منها، وهي حلبة الفلسفة في تكاملها المنطقي الرياضي التي رمزت إليها جدلية الأستاذ السيد.

لا يعيد دريدا هنا حالة كيركيغارد. هما معاً تمردا على فكر الأستاذ. لكن كيركيغارد أتى التمرد من مصدر وجودي صوفي، وأقرب إلى عنف المعاناة النفسية والفردية. في حين أن موقف دريدا منحوت كله من وعي أنشاذ بأساسيات المشكلة دوغماً أية صياغة انفعالية. ولقد حكم هذا الوعي مختلف تحليلاته، بحيث كان يشعر دائماً بضرورة أن تحضر الفلسفة بكل تراثها وأن يكون لها غيابها كذلك ما أن تغفل الدائرة، ويفتح خطها، لينطلق كالسهم من جديد، ليخترق آفاقاً مختلفة، بدلاً من أن يظل منحنيّاً على ذاته، دائراً حول محوره، محاصراً ذاته بحصار دائرته.

المختلف في حصيلة الفكر عند دريدا بالرغم من كونه يمازج السقوط في الزعة النفسية Psychologisme، يريد أن يثبت فعاليته كمؤثر، يشبه لحظة القطيعة في الحادثة. يقترح مقياساً غير ثابت خشية أن يقع في المعيارية. لأن ما يقيس الحادثة ذاتها إنما يمت إلى العالم الذي تنقطع هي عنه. ذلك أن المعيارية حصيلة ما تحقق من تجارب الفعل، في حين أن المختلف لا يمكن أن يقع الا عندما يتحقق الفعل الآخر. فهو مؤشر إذن يتجه نحو فراغ. هذا الفراغ الذي قد يقع فيه شيء أو لا يقع أبداً. إنه مشروع معيار لا يصير معياراً أبداً، وإلا سقط في ميراث الماضي. إطلالة دريدا على الحادثة من مفهوم المختلف، الذي هو ليس بالمفهوم، يضيء مساحة أساسية من فكر القطيعة. إنه يحاول أن يضع جواباً ولو مؤقتاً للسؤال: وكيف تحدث القطيعة.

لا بد هنا إذن من إبداع تلك اللغة غير المحسومة للكلمات غير القابلة للحسم. ليست هي دعوة لإقامة دولة الالتباس على أنقاض أبنية المذاهب الهندسية، والمهندسة جداً. لكنها هي طبيعة الفلسفة، هي الساحة المتبقية ما بعد النقد الكانطي الذي أنهى عصر الانطولوجيا اليقينية إلى غير رجعة.

من هنا يعبر فيلسوف آخر من الجيل النيتشوي الفرنسي إياه، وهو جول دولوز، يعبر إلى ساحة الاختلاف والمختلف. فهو ينطلق من الموقف الذي يجب أن تكون عليه الفلسفة بعد الريادة النقدية الكبرى لكانط، إذا حذفنا منها محاولة استعادة الميتافيزيقا عن طريق الجدال المثالي (هيجل) والجدل المادي (ماركس)، فإن دولوز يطرح المختلف مجدداً عبر الثورة النيتشوية، مستعيداً أطروحته الأساسية التي تريد أن تنهي سيطرة عالم القيم (الدين، الأخلاق) لتقيم عالم الواقع، الذي هو الحياة بقواها المباشرة. فالاختلاف هنا هو تهديد منهج النقد، واستخلاصه من كل النقديّات المزيفة التي جاءت بعد كانط. فقد حاولت هذه، أن تستبدل نظاماً من القيم بنظام آخر، دون أن تكون قادرة على إحداث القطيعة الحقيقية في صميم النظام القيمي ذاته، باعتباره هو الاستراتيجية الشاملة، لأنه يؤلف نظام الأنظمة، أي القيمة كجنس، وكل اختلاف داخلها إنما يكشف عن خصوصيات ترجع في النهاية إليها وحدها.

فإن دولوز، مثل نيتشه، يجد أن النقد ينبغي أن يتوجه كلياً إلى نظام الأنظمة هذا، أي إلى القيم التي تزيّف عالم الأشياء، التي هي قوى الحياة. فالتعامل مع القيم، حتى في نطاق المعرفة والعلم - لأن الحق أو الحقيقة هو ما يجب أن يكون كذلك، ليعادل الخير -، خلق مجتمع العبودية، حتى لو حكمته أقلية من الأسياد. هذا المجتمع كان هو نتاج الحضارة الراهنة في مختلف نماذجها منذ أثينا سقراط، إلى الامبراطورية الرومانية، فالسياسة فالحضارة البرجوازية والتكنولوجية الراهنة. ويجتمع العبودية هو المجتمع الذي تسوده في النهاية المعيارية الأخلاقية، أو بالأحرى السياسية.

هل ثمة معيارية أخرى مختلفة. هل يمكن الخلاص حقاً من التعامل بالقيم، والخضوع لسلطان مراتبها ودرجاتها وطبقاتها. البحث عن المعيارية المختلفة، إنما يتطلب منا أن نكتشف في كل ما يعرض لنا من الفكر والفعل، ما يمت إلى القيمة وما يمت إلى القوة. إلى ما يعبر عن شبكيات العلاقات الهرمية. وإلى ما تقدمه طبيعة الأشياء عن واقعيتها المباشرة. هنا يفتح مجال الاختلاف باعتباره مبدأ لا للمنطق وحده، بل للحياة والسلوك كذلك. إذ ينبغي أن نتميز الواقع عن عالم القيم الذي يكتسحه ويغويه، ويستوعبه سجيناً مشوهاً داخل مرتباته، قاضياً على أشياءه. هذا التمييز بين الأشياء كقوى، وبين ما يدعي تمثيلها أو النيابة عنها من القيم، هو الفعالية المادية المباشرة لاستخدام الاختلاف ومنطق المختلف بجدية بالغة. فهو سيكون أكثر من مغامرة في اللامعقول، أكثر من «لعبة تفكير كما عند دريدا».

يشغل المختلف هنا على إزاحة غطاء القيم عما تخفيه من قوى الأشياء كما هي. ليس من الضروري أن يكتشف المختلف تناقضاً بين القيمة ويجزأها القوي. بل يحقق ثمة انزياحاً بينهما. (وهذا ما يجعله مختلفاً عن الديالكتيك). فلا بد للمختلف من تأكيد فعالية مستقلة عن السلب. فإن نيتشه نادى بهدم الأخلاق، أو الأخلاقية بالأحرى La moralité. لكنه لم ينه، لم

يسلب وجود القيم، شرط الكشف عن الأصل الكينوني للقيمة، عما يختلف عن هذا الأصل دائماً، بحيث لا يمكنها أن تدعي استيعابه أبداً، وأن نظل له شبحاً أو ظلاً، بل دليلاً عما يؤدي إلى طريقه، لا عما يقطعها ويسدّها.

كتب دولوز: «إذا كنا نعتبر الإيجاب والسلب خاصيتين لإرادة القوة، فإننا لا نرى أن لها علاقة بينهما وحيدة الاتجاه. فالسلب يعاكس الإيجاب. لكن الإيجاب يختلف عن السلب. لا يمكن التفكير في الإيجاب بأنه «معاكس» للسلب، لحسابه الخاص. في هذه الحالة سيكون (هذا الإيجاب) حاملاً للسالب».

على ضوء هذه المغايرة بين التناقض والاختلاف يمكن إعادة تحليل لمثال السيد والعبد، من أجل التمييز بين مستوى القيمة ومستوى الكينونة في علاقتها. فالحمل لا يرى إلا النتائج السلبية التي يمكن للذنب أن يسببها له، فهو بالنسبة له نقيض. لكن الذنب لا يرى من جهته مثل هذه العلاقة، إنه مختلف عن الحمل، لا مناقض له. لأنه يتمتع بخصائص وامكانيات تشكل له فرادته، تجعله مختلفاً، وليس مجرد سالب أو مناقض لما هو أضعف منه.

فالسيد النبيل - المختلف عن السيد الطبقي أو الاجتماعي - عند نشته هو ليس السيد بالمعنى التفاضلي القيمي. لأنه لا يؤكد ذاته بنفيه للعبد كما يحلّل هيغل، بل لأن قوته (كينونته) تحتم سيادته. لأن اختلافه ينفيه هو أولاً من عالم العبودية والعبيد. لكن العبد لا يستطيع إلا أن يرى في السيد نقيضاً له. بقدر ما يحقق السيد من سيادته فإنه يضاعف من تهديده لوجود العبد، حتى لو لم يتقصد السيد إبادة العبد أو إخضاعه إلى الحد الأقصى. يمكن للسيد أن يجبا لوحده في مجتمع الأسايد بينما لا يمكن للعبد ذلك باعتباره متورطاً دائماً في علاقة عبوديته مع سيادة السيد. والسيد هنا ليس سوى إنسان الطبيعة، في حين أن العبودية شرط اجتماعي. الأول يمكنه أن يخلق الاختلاف في مستويات القوة وأنواعها. في حين أن العبودية تثبت بالمعيارية الأخلاقية عبر قيم الظلم والاضطهاد والاستغلال. فهي إذن ترتبط بعلاقة التناقض. فهل بين الاختلاف والتناقض كذلك اختلاف أو تناقض. لا شك إنه سؤال وارد. بل إن بينها أصل الاختلاف ذاته. لأنه اختلاف المعيارية الطبيعية عن المعيارية الأخلاقية. وكل منهما يتبع تسلسله المعياري الخاص والمختلف الذي يسمح بالتناقضات الداخلية ضمن حدوده. فإرادة القوة باعتبارها الرغبة المطلقة إنما تسبق كل الأنبيّة المعيارية. إنها كالرغبة الجنسية التي تسبق الكبت كما يبرهن على ذلك لاكان، مؤكداً اختلافه الشديد عن أتباع فرويد الاجتماعيين. بل إن قوة الرغبة هي التي تخلق العقبان التي تأتي بها حاجة التنظيم الاجتماعي، لتفرض ثمة قوالب محددة على تحقق الرغبة، هذه الحالة من الفصام المستيري الذي تعانیه الرغبة، المعبرة عن القوة القويّة في اجتياحها لأنظمة الكبت والقمع.

«والفصام (السكرزوفرنيا) باعتباره عملية هو الإنتاج الرغابي الذي هو في نهاية المطاف ليس سوى حدّ للانتاج الاجتماعي كما هو في ظروف الرأسمالية. إنه (مرضنا) نحن البشر المعاصرين. نهاية العالم ليس لها من معنى آخر». كما يريد أن يلخص دولوز أطروحته الشهيرة التي تابعها منذ أصدر كتابه الأهم عن نيتشه والفلسفة، ثم عرضها بشكل التحليل النفسي - الفلسفي في كتابه الشهير L'Anti-œdipe، مع زميله (غاتاري)، بالغا أخيراً مركّب الأعلى فيها اعتبر الجزء الثاني من هذا الكتاب الذي صدر في أوائل الثمانينيات، وهو «ألف سطح» Mille plateaux. ذلك

أن مصير الرغبة، القوة، أن تمضي إلى حدها الأقصى، كما هي السيادة والنبالة عند البطل. لكنها لا تصل إلى غايتها أبداً. فالحد الأقصى عجوز سلفاً. فلا أمل للقوة أن تتحد بذاتها دون أي شق في كيانها، لا أمل للرغبة أن تستوعب كل مختلف إلا عبر الحلم، أي الهذيان، أي مرض العصر الذي أوشك على الانتهاء وهو رأسالية النظام والإنتاج. فالقصاصيون ليسوا شواذ العصر والمجتمع. لكنهم أصحابه بالأحرى. لأنهم «يمضون إلى الحد الأقصى»... ولكن في الحلم، في الهذيان.

فهنا تأخذ موضوعه «العود الأبدي» النيتشوية تمهيداً عصبياً. تصير هي مفهوم الاختلاف باعتباره بنية نموذجية مطلوبة دائماً، لكن دون تحقق نهائي لها. إنها قانون الوجود الذي يعني التكرار المختلف، الذي يقضي على التاريخانية الخطية، من أجل تاريخانية حلّقية ودورية. فالبنية حلّقية، هي التكرار. هي التي تقدم شكلانية التكرار. لكن مضمونها من القوى يحقق الاختلاف. إذ ليس ثمة تكرار في القوى ذاتها إلا من حيث شكلانيتها فحسب. هذه الحلّقية هي من نوع التصور اليوناني للحركة الدائرية. لكن زرادشت في الوقت الذي يثبت حقيقة العود الأبدي، فإنه يتمتع خلاصاً من إيقاعه التكرار. إنه يودّ لو يقضم رأس الأفعى المنزلة إلى حلوقه. لو أنه يحطم الدورة وما يدور. الكرة أو الإيقاع متظلم عائد دائماً كأنه الهوية التي لا تعني شيئاً. لكن ما يبني على الإيقاع من موسيقى هو الاختلاف. بالرغم من كون دولوز، وزميله دريدا، وكل الجيل النيتشوي الفرنسي صمّموا الاختلاف، وأرادوا أن يكونوا مختلفين في عرضهم لفلسفة أخرى مبانية في مصطلحها وطريقة عرضها، وبرهانها، فاتهم في الوقت ذاته كانوا يعلنون نهاية العصر، بل نهاية التاريخ. يجذّدون عديمة القرن التاسع عشر في إعلانهم عن عبثية الرغبة، عن فشل منهج للحد الأقصى. فالجدار قائم بالمصاد. يضع حداً لكل إنتاج رغباني يريد تجاوز الحدود والسدود. والإنسان القوي الفعال (كما يسميه دولوز L'homme actif) يجد نفسه في لحظة نهاية التاريخ هو الإنسان الارتدادي (L'homme réactif).

فالمجنون يفشل حتى في تحقيق جنونه لأن ثمة جداراً يحجزه كذلك حتى عن متابعة جنونه. كذلك الفنان لا يستطيع أن يمضي بقوة الخلق إلى حدها الأقصى حتى لا يتحول إلى قوة تهديم لذاتها.

إن العود الأبدي مختلف عند دولوز أو متطور عما كان عليه عند نيتشه. لأنه عودة دائمة للأقوياء لكي يكونوا أكثر قوة، أي مختلفين عما كانوا عليه من القوة. في حين أن الضعفاء يمضون إلى زوال، لا يعودون لأنهم محكومون بضعفهم الذي لا يزيل ما يتميزون به، ما يختلفون به. ومع ذلك يكتب دولوز واصفاً هذا الإنسان القوي الموعود بالقوة الأعظم في كل دورة أخرى من العود الأبدي، يصفه هكذا: «الإنسان الفعّال هو إنسان جميل، شاب وقوي. غير أنه يمكن قراءة في ملامح وجهه إشارات خفية لمرض لم يأت بعد لوباء لن يصيبه إلا غداً. فينبغي الدفاع عن الأقوياء ضد الضعفاء، غير أننا نعرف الطابع الميؤس منه لهذا المشروع. (ذلك) أن القوي يمكنه أن يقاوم الضعفاء، لكنه لا يستطيع أن يمنع صيرورة الضعفاء، التي هي صيرورته».

قد يمنع عن نفسه ضعف العبد، لكنه يعجز عن نفي ضعفه الخاص الصائر إليه حتّى. فالعود الأبدي يستحق أن يضحك زرادشت، أن يحقق له فرح كينونته، لكنه ضحك لا يخلو من مرارة السخرية كذلك.

الفصل الثاني

التداولي / التواصلي

يُمكن للحداثة أن يطلق عليها اسم آخر وهي أنها فكر المختلف. لكن الحداثة لا يمكنها أن تتحرّر من البنية الزمانية التي تتركز إليها. من هذه الناحية فإن زمايتها تقع في المستقبل. والمختلف هو انتظار لهذا المستقبل الذي يبدو عاماً وغير متكوّن بعد. يأتي مقابل الخاص الذي حدث ووقع حاضراً أو ماضياً. فالحداثة والاختلاف أحدهما يشر بالآخر ويتنظره بعد المنعطف القادم. يتطلع الواحد للآخر عبر هذا - المستقبل الذي يعد بشق الاحتمالات لكونه لم يوجد بعد. قد يأتي المستقبل بالتكرار. لكنه تكرار ذاتي. بمعنى أن فكر الذات هو الذي يكشف أن ما أتى ليس هو إلا ما كان، ما مضى. في حين أن هذا المكرر هو في حد ذاته غير ما كان. كما يُبرهن على ذلك ديفيد هيوم. حتى المكرر كموضوع بظل مغايراً لما يكرره. لأنه بكل بساطة يمتلك بنيته الخاصة. فالإنسان هو الذي يعين الاختلاف والتكرار ما بين الأشياء المدرجة تحت حواسه. أما عندما تنتقل من الأشياء إلى الأحداث، من المكرر إلى المتابع، فنلاحظ هنا كذلك أنه لا يمكن لسلسلة من اللحظات أن تتابع إلا عبر عملية ذات فعاليتين متعارضتين في آن واحد. فالحظة التابعة تدمر اللحظة السابقة لتحل مكانها، لتصنع اللحظة التالية. فالتابع ذاته يفترض الانفصال. وهنا لا يبدو الزمان كذلك أنه محل للاتصال، كما تراه لنا في مطلع هذا البحث.

فالأشياء متفصلة في المكان، كما الأحداث متفصلة عبر الزمان. وإلا لما أمكن تعيين الشيء بما هو كذلك. ولا أمكن تعيين الحدث بما هو ذاته. وكان ينبغي لفلسفة برغسون أن تصحح ذاتها منذ بدايتها فلا توحد بين فكرة لدينا عن زمان متصل وبين أحداثها المتفصلة. وكان ينبغي تعريف الزمان بكونه ديمومة الانفصال، أو اتصال المنفصل. كان كلّ لحظة فيه هي إجهاض لمولد اللحظة السابقة. أو كأنها هي اللحظة تعيد ولادة ذاتها. لكنها تكون مختلفة وإلا لما أمكن أن تقوم ديمومة زمانية. فالحداثة هي مصطلح ثقافي عن لامحدودية المستقبل، عن شموليته، عن كونه العام مقابل الخاص القائم، أو ما قام منه. من هنا نحمل الحداثة إمكانية التبشير بالمختلف الذي سيأتي به أفق اللامحدود المستقبلي. سيأتي به ليجمعه محدوداً هو الآخر وخاصياً، ومنهياً أمره، متتهياً. لأن اللامحدود لا يمكن أن يأتي. بل يرسل إلينا بما يذكّر بوجوده، بما ثبت إمكانية قيامه على مسافة منا، وإمكانية التواصل معه، بحيث تتقارب المسافة. ويصبح الحدائي قابلاً للغادرة. في الموجل، والامتيطان في وطن للحاضر لا يلبث هو ذاته أن تسلب أرضه. إذ ليس للحدائي أن يستوطن، أن يكون له وطن. وإلا وقع في الخاص الموضوعي، وفقد تميّزه بخصوصيته الذاتية.

وهنا علينا أن نفهم من عبارة /الخاص الموضوعي/ معنى الشيء المفرد حتى ولو تكرر. تتأني فرادته تلك من خواصه المادية، حجمه وشكله وثقله ولونه الخ. . حتى ولو قام الى جانبه آلاف من الأشياء المطابقة له كالألات المصنوعة والاستهلاكية، وأحجار الطبيعة الخ. . لكن خصوصيته لدى الذات التي تراه وتعاينه هي التي تنزاح ليحل مكانها مفهوم التكرار. فالشيء (أ) يكرر (أ). لكن (أ) وهي مكتوبة على الورق تظل مع ذلك مغايرة لـ(أ). وإلا لما أمكن قول أي شيء عن (أ). فهي على الأقل في الحد الأدنى مرسومة في حيز آخر، موجودة.

والخلاصة فإن مفهوم التكرار لا يلغي وجود الأشياء المكررة. فالمفهوم هنا، باعتباره من مصطلح الهوية يريح العقل من التعداد اللانهائي. لكن المحدودات التي رآها الإدراك أو لم يرها، تتمتع بوجودها المستقل حتى عن بعضها بعضاً. وتلك هي انطلاقة هيوم الأساسية لإقامة الواقعية الحديثة التي تختلف عن المادية الساذجة في نقطة حاسمة وهي الاعتراف بفعالية للإدراك المُنشئ للمفاهيم شرط ألا تكون المفاهيم بديلاً عن موضوعات الإدراك. قالشيء قبل أن يصبح موضوعاً لأية عملية إدراكية له استقلاليته. لكن المفهوم ليست له هذه الاستقلالية سواء عن الموضوعات أو عن الأشياء التي تمثلها⁽¹⁾.

بالمقابل فإن هيوم لم يقل لنا إنه إذا لم تكن للمفاهيم ثمة استقلالية عن موضوعاتها فانه لا بد من وجود فعالية أخرى ترجع إليها قوة تشكيل تلك المفاهيم. وهي فعالية مختلفة ولا شك عن قيام الأشياء أو الموضوعات على مسافة من الحواس ومن العمليات الإدراكية. وهنا أن الحل الكانطي المعروف الذي يمنح للمفهوم أساساً مرجعياً موزعاً بين قوة تشكيله (l'entendement) وبين أصله في الخارج. ويأتي هنا الحدس ليربط بين المرجعين. فالتكرار كمفهوم يصبح التغير لدى الذات مقابل التكرار في الموضوعات. بمعنى أن الذات هي التي تعين كون (أ) هي غير (أ) في حين أنها معاً تكرر لبعضهما ضمن علاقة التشابه، أو الانحصار في التشابه التام. فإن إدراك الاختلاف في التشابه هو الذي يحدّ فرادة كلّ من المتشابهين، ويجعل بينهما ثمة انزياحاً يكفل عدم اتحادهما في الواحد، أو الفكرة الموحدة للمختلفات. فالفكرة - بالحرف الكبير - كما يرى دولوز، ليست هي المفرد ولا المتعدد. لكنها هي الكثرة في ثوب المفرد الذي يتضمن في الوقت ذاته العناصر المتفصلة، المتخالفة. هناك ثلاثة أبعاد للفكرة، هي العناصر والعلاقات والمفردات. ثمة عناصر تدخل فيما بينها في علاقات، فينشأ عن هذه العلاقات خواص مفردة. وهذه في مجموعها تؤلف سبب الكثرة التي تبين من خلالها الفكرة. أو بالعكس تبين هي من خلال الفكرة⁽²⁾.

ذلك ترسيم ينطبق على المفاهيم الافتراضية في علوم الذرة والخلايا وكل تلك المجالات العلمية التي تبحث في الوحدات الأصغر المتناهية في الصغر، والتي لا نعلم عن طبيعتها ما هو عدد تماماً، لكننا نفترضها كعناصر، ونكتشف فيما بينها علاقات، ونبني عليها تكوينات ذات خصائص فردية. من هنا حرصت الفلسفة في مختلف مراحلها، ولدى تياراتها، على عدم إهمال لدورالوعي في بناء المعرفة مهما كانت مغرقة لدى بعض مذاهبها في الاتجاه التجريبي حتى المسافة المطلقة.

لكن ذلك التوجه العام الذي حكم نظريات المعرفة، استناداً الى مبادئ المنطق المركزة في جوهرها الى مبدأ واحد هو الهوية، جعل القرار من مواجهة المختلف والتغير يفرق نظام المعرفة

بجملته في هذا النوع من تطابق الفكر مع المصطلح، مع تناسل متمازٍ للمرجعيات الخارجية الواقعة فعلاً على مسافة من رؤية العقل ومن تصويت اللغة.

مثل هذا التفكير لم يبقَ محصوراً في مجال الفلسفة أو المنطق أو الإبتيمولوجيا، لكنه عكس نظاماً ثقافياً شاملاً جعل من العقل الغربي سيّد العقول، ومن إنسانه هو الإنسان الأعلى، ومن مشروعه الثقافي هو مركزية الفكر والحضارة للتاريخ كله. وبالمطبع فلقد أنتج مثل ذلك النظام عقلانية التمييزات العرقية والقومية والدينية، مما أتاح للغرب أن يفرض هيمنة كلية على التاريخ الحديث والمعاصر للانسانية.



إن نكران المختلف لا يهدف في النهاية الى الحفاظ على هوية العقل مع ذاته، ولا على تماسك العلم، بقدر ما يستبعد كل تواصل مع المرفوض والغريب واللامسيطر عليه. لذلك جاءت التواصلية لتقيم حواراً عقيماً بين الواحد وظله في المرأة، بين الصوت وصداه. فالتواصلية تستبعد أصلاً كل امكانية مشاركة مع اللامسيطر عليه، ذلك المنبؤ من مملكة الفهم والتفاهم. ليس هو اللامعقول، بل هو الخارج عن كل الثنائيات. فاللامعقول وحتى اللامفكر به إنما يفترض ثمة تواصل مع نقيضه، وإلا لما اكتسب حتى مصطلحه ذلك، وهو كونه لامعقولاً بالنسبة للمعقول. يجعل اللامعقول من ذاته ساحة تحدٍّ أمام المعقول كيما يقتحمه، ويفرض كل يوم مسافة من مسافته، وحجماً من حجمه. هكذا فاللامعقول النابت ضمن نظام الأنظمة المعرفية للمشروع الثقافي الغربي، هو معقول بصورة ما، بالنسبة للحدود القصوى التي يتحرك ضمنها ذلك المشروع. إنه يشكل النقيض الموقت للمعرفة الجاهزة حتى يتاح لها أن تتجاوز جاهزيتها تلك وتستوعب نداء النقيض لتقبض عليه أو على بعضه، وتستهلكه.

فالمعقول الغربي، أو إستميتية الإستميتيات حسب لغة فوكو، يمنح نفسه صفة الانهائية بديلاً عن اللاهوت الاطلاقى. يضع نفسه قبالة ما ليس محدوداً، حتى يُطمئن قلقه من كون أن اللاهوت الذي ألغاه وأمانته، ما هو بعيد إحياءه، ويتجسده. لذلك في الوقت الذي كان يبشر عصر النهضة بحدائث تقوم على لانهائية الإنسان مقابل لانهائية العالم، كان في الحقيقة يفقر ساحة انتاجه مقدماً. إذ إن طرد المختلف جعل المشروع الثقافي الغربي أسير حدائث وحيدة الجانب ووحيدة الاتجاه. تسير وحدها في عالم مجهول واضعة على عينها ما يحجب عنها أطراف طريقها، ما يذكرها بوجود كون آخر، غير ما ترسمه وتصنعه وتؤلفه وتضيفه على ذاتها وعلى مطلق الإنسان.

إن التفكير بالمختلف المغاير باللامسيطر عليه يتطلب تغييراً تكوينياً في طبيعة التواصل الحيس في الدوائر المغلقة من القبلات الصماء. صحيح أن حدائث القرنين الأخيرين صنعت ما يشبه معجزة الصناعة والمجتمع الصناعي، حطمت دوائر الانتهاءات المغلقة، من مثل الإقطاع الديني والإقطاع الفرسانى، والإقطاع الزراعى، وكل مشتقاته هو عصر البرجوازية الناشئة، إلا أن التوزيع الطبقي والمهني والمؤسسى أنتج سجوناً جديدة، عوالم مغلقة ضد بعضها، تمارس شعائرية تواصلها الخاص شبه الإلتهى والدينى الحديث. حقاً إن لغة الاجراءات أعطت ثمة أرضية مشتركة لجميع عوائل المجتمع التقنى لتتلاقى على ثمة دليل شبه موحد لنمذجات التفكير والأفعال وردود الأفعال، لكنها في الوقت نفسه ألغت لغة اللغة، أي ذلك التواصل المنفتح الحقيقي الذي يصل

بين الناس المختلفين مؤسسياً وذاتياً أصلاً، ليقدم لهم ثمة معايير أخرى لعلاقة الواحد بالمتخلف، والمتخلف بالمغاير، والإنسان الوسطي بالإنسان الآخر، الذي يمكن أن يوصف بالاستثنائي نسبة للوسطي.

فليس ثمة تواصل بين الناس الوسطيين، بل هناك نوع من استعارة الواحد للآخر، ليصبح هو الكل. إنها استعارة متبادلة لا تشكل فرقاً واضحاً بين الأفراد المستعيرين لبعضهم بعضاً. فالتواصلية تسير عكس النمذجة. لأنه عندما تسود النمذجة تتعدم قنوات التواصل. حتى مفهوم التكرار يتضاءل. لأن التكرار يفترض نوعاً من الاستقلالية كما رأينا للمكرور عن المكرور. لكن النمذجة تكاد تقضي حتى على مسافات الشكل والحجم واللون بين نسخها. إذ المطلوب ألا تبقى إلا نسختها الأصلية. في حين أن النسخات عنها تتراجع إلى منطقة الظل الصامت إلى الأبد.

لذلك يحى استبعاد الأسطورة والخرافة والسحر وسيمياء العلوم الشرقية والقروسطية باعتبارها خارج النمذجة والوسطي وحتى الاستثنائي. إنه لا يمت حتى إلى نطاق اللامعقول. لأنه كما قلنا ثمة مفهوم للامعقول أهلي لا بري، مدجن لا وحشي. ويتم التعامل معه من داخل لغة المعقول ذاته. فالنمذجة الكلية هنا لا تغلق جدوة امبراطوريتها بل تنفي كذلك وجود عالم خارج هذه الحدود ذاتها. ذلك هو الفارق بين عالم - أهلي - لنا صنعناه نحن، ومدنا جسور وأعصاب تواصلنا داخل خلاياه البرآنية والجوانية، أي هذا العالم المعبوش، والعالم الخام الذي لا نعرف عنه شيئاً، لا ندري كيف نسميه أو نصفه، نجهل مكانه ووجهه ومصيره. هو عالم الطبيعة الخام الذي ربما بقي وطناً لكل تلك الأنظمة الأخرى اللامعرفية واللامعترف بها، غير المؤهلة وغير المدجنة، من أمثال الأسطورة والسحر والوثنيات كلها.

فلا عجب إذن إن شاهدنا انبعاثاً جديداً لذلك العالم الآن غير المعترف به، خارج التصنيفات والنمذجيات تحت جلد الحضارة التقنية، على شكل الأمراض النفسية الاجتماعية، الفردية والجماعية، والانحرافات الاجرامية والدعوات من مثل الدينية الهرمسية الجديدة بين قبائل الشباب المشرّد في عواصم الغرب.

إن المركزية المعرفية (le Logocentrisme) ليست مرجعيةً للتواصلية بين الأفراد والجماعات في فضاءها المجتمعي الثقافي فحسب، بل هي تقيم ذاتها غنجدية مطلقة تقاس على قامتها النمذجيات شبه المعرفية غير المعترف بها خارج المشروع الثقافي الغربي.

فلا بد للحدثة الحديثة جداً أن تقلب أسس المشروع هذا نفسه، تنزع منه بنية مشروعيتها في عين ذاته، بإدخال ثورة المختلف في بنية الخطاب الفلسفي، ومن ثم في مؤسسة النظرية الاجتماعية. وهو المخطط الحدوثي الجديد الذي انتهجه الجيل التيتشري الهيدغري في فرنسا، ورافقه الجيل الأخير من مدرسة فرنكفورت تحت الزعامة الأخيرة ليورغن هابرماس. غير أنه في الوقت الذي عمل كل من فوكو ودولوز ودريدا وليفي ستروس وسير ولاكان... وكل أقطاب هذا الجيل داخل الخطاب الفلسفي ولكن بأداتية العلوم الإنسانية ومنهجيات التوثيقية المبتكرة، وعبر تطوير غني ومتنوع للمنهج الماركسي، أب هذه الثورة في الانسانيات أصلاً، نجد هابرماس ينشغل باستراتيجية الفعل التواصل من أجل تشييد البنية الحداثية جداً للنظرية الاجتماعية⁽³⁾. فهو يريد متابعة للتراث الكانطي الهيجلي الماركسي من أفق فلسفة للتاريخ، تتجرد تدريجياً من لغة

اللامتناهي وأوامرها الخلقوية الأمرة، وصولاً إلى موقف إعادة الفهم كلياً للفلسفة عبر الممارسة. وهي التي تقيم ترسيمة للحدثة الحديثة قابلة للتحقيق من خلال نظرية الفعل التواصلي⁽⁴⁾.

والحقيقة ينهض هابرماس نحو تنويع شمولي لهذه الفلسفة في هذه المحاولة الضخمة التي يحققها في كتابه الكبير (نظرية الفعل التواصلي). وإذا تساءلنا عن طبيعة هذه المحاولة في مجملها، رأينا أنها تركز إلى قراءة جديدة للفلسفة الاجتماعية الغربية لدى أقطابها الحداثيين الذين شاركوا جميعاً في وضع أسس لمشروع الحداثة. لأن الحداثة في التحليل الأخير لدى هابرماس ليست سوى تحقيق لنظرية الفعل التواصلي. على أن تفهم التواصلية خارج كل ذاكرتها الاصطلاحية وتاريخها المفهومي. أو بالأحرى أن يعاد فهم التواصلية عبر هذه الذاكرة بالذات وهذا التاريخ عنه بما ينفع في بلوغ الأفاق الأبعد لدلالة التواصلية ونظرية ممارستها.

لا يقول لنا هابرماس عبر مئات من صفحات كتابه الأخير ما مدلول التواصلية عنده مباشرة. لكن عرضه للمفاهيم وأنسجتها النظرية والكشف عن أدواتها البراهنية ومناقشتها ضمن محاولة الاستيعاب الكلية لها، يجعلها بصورة مباشرة تساهم تدريجياً في فتح نوافذ وكوئى على أفق التواصلية كما يريد أن يستلهمها مشروع هابرماس الخاص، دون أن يجمدها في شكلانية التعريفات المحدودة. بل يظل عمله دليلاً لامعياً على البنية المعيارية للفعل التواصلي، التي تحافظ على جوهر الموروث النيتشوي خاصة، من حيث التحرير المستمر للقيمة من أنظمتها القياسية، وجعلها من فوق مبدأ القياس دائماً.

لو حاولنا مبدئياً أن نتبين الاستراتيجية التي يريد هابرماس أن يضعنا على سكتها من أجل استشعار مقارنة ما للتواصلية كما يترسمها فكره، فهي إعادة استكشاف مسار العقلانية في آفاقها النظرية، كما في إنتاجاتها الرئيسية عبر المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة. فالتواصلية ليست في النهاية إلا استراتيجيات تلك المدارس الفلسفية على طريق تحديد لاستراتيجية العقلانية ذاتها. لأن العقلانية هي جهد التواصلية لتحقيق ذاتها. ولأن تاريخ العقلانية هو تاريخ المشروع الثقافي ذاته لحضارة معينة هي حضارة الغرب. وما المذاهب الفلسفية والإنتاجات الابداعية، من فلسفة ودينية، وأنظمة السلوك ومعايير الأفعال الفردية والجماعية، إلا محاولات نظامية وتنظيمية لتحقيق أشكال من التواصلية.

هذه الانتاجات عملت على أن تقيم من ذاتها وسائط جديدة بين العقل والعالم، من أجل فهمه، وتسهيل التفاهم بين البشر أنفسهم. وفي رأي هابرماس فإن الفلسفة منذ الجيل الأول من تلامذة هيجل حاولت أن توجد الوسيط الذي يتم عبره التواصل بين العقل والعالم بعد الغاء وساطة الأجهزة المفهومية للميتافيزيقا. هذه الأجهزة التي فقدت أسسها العقلانية وأنظمتها الاجرائية مع الثورة العلمية والمتغيرات الاجتماعية الهائلة التي صاحبها. فإن يواجه العقل العالم بدون هذه الأجهزة الميتافيزيقية، وأن يعيد تنظيم معقولة الطبيعة والمجتمع بالنسبة لمركزية الإنسان من حيث هو قوة أولى للفهم والفعل، ذلك ما وضع تاريخ الإنسان على عتبة الحداثة. فحققت وعود عصر النهضة الأول. لكنها كان عليها كذلك أن تتجاوز الإيديولوجيا الخفية التي وجهت تشكيل أسس التواصلية. وكان الفضل لأعمال فوكو في التصدي لهذه الإيديولوجيا واكتشاف بنيتها الميتافيزيقية المتجددة، عندما استبدلت المطلق التكنولوجي بلانائية العالم أو

موضوع المعرفة، واستبدلت الجوهر الميتافيزيقي بلاتائية الإنسان. وبذلك تأخرت إستميتية التفصيل بين نهائية الانسان ونهاية العالم أو الموضوع المعرفي. وهي الإستيميتية التي تؤرخ للحدثة الحديثة التي لا يزال المشروع الثقافي الغربي يحيا جدليتها متردداً بين ذاكرته الميتافيزيقية القادرة على إثبات سلطانها عبر الايديولوجيا اللاشعورية، وبين مواجهة المختلف، وما يتطلبه من انقلاب كل المركزيات المعرفية والعنصرية والمجتمعية. هذه اللحظة الجديدة من ميلاد الحدثة الحداثوية (أي المتسبة لذاتها مباشرة) لا تزال غير محسومة بالرغم من ظهور ميلاد الحدثة الحداثوية (أي المتسبة لذاتها مباشرة) لا تزال غير محسومة بالرغم من ظهور كثيف ومتدفق للوسائط اللاميتافيزيقية عبر الخطابات الفلسفية والعلمية والمجتمعية الحاملة للمنهجيات المعرفية الحديثة والمعاصرة.

إذ إن هذه المنهجيات تحت تأثير السلطان الخفي للإيديولوجيا الموروثة من الذاكرة الميتافيزيقية، كانت تحول فكر الوسائط الحديثة (الثورية) الى شكلانية النمذجة التي لا تلبث أن تقضي على جدلية الحدثة المنشودة والموعودة. وبذلك تظل استيميتية المختلف ناقصة الفعالية، مترددة، هشة وقابلة للتنازل عنها من قبل الفكر المؤسسي.

فالحدائي لا بد له من موقع الثورة الدائمة من أجل الدفاع ضد كل ايديولوجيا تحاول إعادة أسطرة (تحويل الفكرة أو العقيدة الى خطاب أسطوري) العلاقة بين الذات والعالم عبر إضفاء خاصية اللامتناهي على أحد الطرفين أو كليهما. وهما كانت تفعله تارة المثالية، وتارة أخرى التجريبية. أما النظرية النقدية الحديثة لدى مدرسة فرنكفورت عند أجيالها المتابعة، فإن هابرماس يرى فيها محاولات جدية من أجل تحرير العقلانية من سلطان الإطلاقيات التي تحولها الى مجرد إيديولوجيا على صعيد النظر، وإلى أنظمة كليانية على صعيد التطبيق.

حتى عندما يجذبنا الحديث حول الحدثة فانه من اليسير أن نقع فيها يشبه ايديولوجيا للحدثة عبر الزعة اليوتوبية (L'utopisme) فنخلط بين الحدائي والطوبائي. إذ تنزع الثقافة الى أن ترى العالم معقناً كله، دون أي خلل في انتظام علاقاته، وتطابقه الكامل مع مثل الحق والخير والجمال. فالحدثة هنا تعبر عن طموح ذي نفحة مثالية لا يمكن تجاهلها. لكنها عندما تصبح هي والدعوة الطوبائية شيئاً واحداً تفقد ولا شك دلالتها، وهي كونها خياراً تايغنياً ممكنًا⁽⁹⁾.

فالحدائي ينبغي تمييزه عن الطوبائي بذات الدرجة في تمييزه عن التقليدي. وإلا عدنا إلى خيار أحد النهجين التقليديين في فهم الفعل التواصل، فلما المثالي أو الواقعي. ولقد كان خطأ العقلانية أنها ما أن يجذبها مثل أعلى في الفكر أو السلوك حتى تحولت إلى موضوع عقلائي أو معقول. فهي تذهب من رؤى طوباوية إذن الى مشروعية عقلانية تمنحها قوة على التحقق ولو على صعيد البرهنة.

لا شك أنه لا يمكن لأية تواصلية أن تقوم دون الاستناد الى مجموعة من المعايير والناذج وقواعد السلوك والتفاهم. لكن هذه المجموعة تؤلف عادة طبقة غير مرئية من السلوك العام. ذلك أنها في الوقت الذي يطلب من هذه المجموعة المعيارية أن تكون بمثابة مبادئ متعارف عليها من قبل الجميع، فانه من المحظور مقدماً وضعها موضع بحث أو تساؤل. لأنه من المفترض أن تكون وظيفية، تعلق شبكات الفعل وردود الفعل الأخرى التي ليس فيها أو بينها ما يمكنه أن يصعد الى مستوى عقلانيتها.

من هنا كان تدخل اللغة التي تعين حدودَ قيمِ الأفعال ودلالاتها الأخلاقية أساساً. فهي تمنح صفة الصواب أو الخطأ، الحسن أو السيء، المقبول أو المرفوض، لتلك الأفعال أو سواها، بما يحفظ لها دائماً مسافةً شاسعةً بين القيمة أو المعيار وبين الفعل الذي يندرج تحته. فاللغة تقول: هذا حسن، لا تقول: هذا هو الحسن. إنها بذلك تفصل بين الفعل والمصدر أو اسم المصدر. تجعل بينهما مسافة. لأن الحُسن لا يبرره الشيء والفعل الذي يجعل شيئاً منه. بل هو بالعكس الذي يدخل تحت خاتمة الحُسن، حتى يصير قابلاً للتداول بحسب هذا النظار. ولولم يكن ذلك الفعل مُتداولاً في الأصل لما أمكن إدراجه تحت اسم المصدر. فيؤخذ التداول هنا ضماناً لصحة الفعل، أكثر من صلته بمرجعياته المعيارية. وهنا يبدو سباق بين المباح والمداول. إذ ليس من الضروري أن يكون المتداول مباحاً. بل ربما جعلت تداولية فعل من الأفعال كونه مباحاً. أي تصبح التداولية ذاتها سلطة للنشر والإباحة وتبرير مانتقله وسائطها دون حاجة إلى أي مرجع عقلائي آخر.

لكن اللغة المتداولية جعلت دائماً فروقاً في المستوى والنوع بين الأفعال ومثلها وقيمها حتى تحفظ أسس التواصلية المبنية على ثمة اتفاق ضمني بضرورة جعل الواقع، واقعية الفعل التداولي ذاته، أقل تعبيراً عن دلالة القيمة التداولية نفسها. ذلك أن هذه القيمة إنما ترجع إلى مؤسسة الفعل التواصلية، أي إلى الأسس والمبادئ الضمنية التي تشرعن نظاماً تواصلياً معيناً في كل سياق من الحياة المجتمعية، دون أن يكون مسموحاً بجعلها هي ذاتها موضوعاً للتداول، أو مُرسلةً للتواصل⁽⁶⁾.



كل مذهب فلسفي هو بمعنى ما ينطوي على مشروع أخلاقي، يتطلب من المجتمع أن يعيد تقويم أنظمتها المعيارية بحسب ما يقترح من تغييرات في الفهم محملة بأساليب من البرهنة ذات النسق المنطقي، التي تُرْشَح للتحويل إلى أنظمة إقناع موجّهة إلى النخبة، ومنها إلى المجموع الذي يدين لها بنوع من ولاء المتفوّق عليه لن يفوقه. غير أنه في حين يتطلب الفعل التواصلية نوعاً من المشاركة في عملية الفهم، أي في جعل الفهم يصير تفاعلاً فإن التداولية تستخدم أنظمة اتصال قائمة فعلاً لتسويق الخطاب الجديد، بما يجعله قديماً. بين التواصلية والتداولية ليس مجرد فرق بالدرجة أو المستوى. بل تقف الفعاليات على طرفي نقيض غالباً. إن التداولية (ونحن هنا نستعملها بمصطلح أقرب إلى معناها اللغوي المباشر) تعتمد على قوانين التعميم والتقليد والإشاعة والتثليل، ذات سلطات خاصة تستغني عن عامل الإقناع العقلي الكامن في المعلومة. فالمعلومة هي الفكرة التي فقدت برهانيتها الخاصة واستندت إلى سلطة خارجية تبيحها وتشيّعها⁽⁷⁾. التداولية هي لغة المعلومات الجاهزة القابلة للاستخدام دون توسط الوعي أو النقد. في حين أن الفكرة التواصلية (بالحرف الكبير) تشكل في الأساس خرقاً للأنظمة المعلوماتية السائدة. تأتي الفكرة من فوق منابر أخرى مغايرة، وعبر قنوات مختلفة. وهي في الأصل لا تتطلب الذبوع والشيوخ قبل إحداث الفعل التواصلية. فشاعتها أو معلومتها هي بمثابة تحفّظ لها، وإحباط لفعلها التواصلية.

هنا تكمن صعوبة الفكرة التواصلية. إذ إنها تقفز إلى مستوى الممارسة قبل أن تصبح شائعة ذاتية. إن شموليتها الذاتية مضادة لمعوميتها المعلوماتية. إنها تنتمي دائماً إلى حيّز متحرك، يحقق

فعل انزياح عن الحيز العام . فالشمولية تأتي من مصداقية الفكرة في حد ذاتها من قوة إقناعها، بينما العمومية تستهدف الكمية والمجموع . الأولى تؤسس الفعل التواصل بيننا تلغيه الثانية حين تحرفه، تستهلكه . فالذبيوع أو الشيوع بأدواته ومؤسسته وقنواته، يفيد مما لدى الخطاب اللغوي العام من طابع الأمر والقسر ليفرض معلومته الجديدة، كما لو كانت مرموزاً قديماً جرت الموافقة عليه والقبول به مسبقاً . هكذا نفترض التداولية كون المعلومة الجديدة هي من جنس القديمة، أو إنها تكرر لها . لمجرد كون المعلومة الجديدة قابلة للتسويق . فهذه القابلية تبرهن على انتشاء المعلومة شكلانياً للتداولية من حيث هي الشكلانية الخالصة أو المطلقة . ذلك أن التداولية تستمد سلطتها مما فيها من شكلانية الذبيوع وليس مما تنقله من المضامين . فان شبكية الإيصال هي المسؤولة عن قوة المعلومة (مصداقيتها) وقيمتها التي هي ترجمة فعلية لسلطة هذه الشبكية .

وبالطبع إذا كانت اللغة هي الحامل الأساسي لمختلف الشبكيات التعبيرية، فهي في الوقت ذاته تخضع بصورة غير مباشرة للمنظومات التي تأتي خلالها تلك التعابير الى اللغة . لذلك ينبغي التنبيه الى أن اللغة في حد ذاتها ليست من طبيعة تواصلية بل هي أقرب إلى أليات التداولية . لأنها بينما تتوجه اللغة إلى المجاميع البشرية وتنب بين ألسنتها وأفعالها، فإن التداولية هي التي تحفظ للغة مثل هذه الفعالية . إذ ترفض الانزياحات أصلاً، وتطرد المختلفات تحت حجة الاستثناء غير المقبول . من هنا لا يمكن للفرد أن يخترع لغته الخاصة، أن يتداول بها . . بينه وبين نفسه، وإلا سقط في الانفصام . فالفرد مضطر للكلام بما يمكن لكلامه أن يكون متداولاً، أي قابلاً للقول والفهم من كل أحد سواء . ومع ذلك فالتداوليون ليسوا تواصلين . يستخدمون اللغة كإشارات . كمنظومات إشارية . وفيها كل إشارة (أو دليل) تحيل الى مرجعها الذي هو إشارة أخرى من جنسها . وعندما تتحقق عمليات تفكيك هذه الإشارات فإن المتكلمين أو المتداولين لا يجدون حاجة الى الخروج من المنظومة الإشارية وإعادة استكشاف مواطنها الأصلية . إذ غدت الاشارات رموزاً خالصة ترتبط فيما بينها دون حاجة الى مرجعياتها الأصلية، وتتحكم فيها، ليست علاقاتها النحوية فيما بينها، بل السياقات التعبيرية ومنابر القول وأساؤه، وتصنيفاته التاريخية والانفعالية . حتى القائل وأهميته الخاصة يغيب من وراء اسمه . فإن ما تعنيه أساء من مثل الأب والأستاذ والنيي، والحاكم والصديق والحبيب الخ . . تحمل محل دلالاتها . فالدلالة هنا منفية من مواطنها الأصلي، يصير جسدها هو شبحها في الاسم، في اللفظ . كأنما اللغة تتجرد من جسدها الدلالي، كما يفقد الفرد جسده في جسد المجموع، عندما تطفو التداولية على سطوح الأشياء وتفقد كل صلة لها بالامكنة والمواطن، فهي لكل مكان، وليست لأحد حقاً .

التجرد من الأرض كالتجرد من الجسد . ويسمي دولوز هذه العملية «Atmospherisation» «Mondanisation» ou وهو مضمون مصطلحه «Déterritorialisation»⁽⁸⁾ . فالتداولية هنا لا تهدف الى معرفة الإشارة، الى جعلها تنطق بدلالاتها، وإنما المهم هو حركة ارتجافها المستمر إلى إشارة أخرى . حركة لا نهائية تتجوى باستمرار . تتجرد من المحتوى، وتطير عائمة هكذا في سيالة الدالات المغتربة دائماً عن أوطانها الأصلية .

كما يقول ليفي ستروس، فإن العالم قد شرع في أن يكون ذا دلالة، قبل أن يدرك الإنسان ما هي هذه الدلالة، قبل أن يشرع الوعي في معرفة ظواهر العالم هناك ما يمكن أن تروحي به الأشياء، والظواهر من بعض الدلالات . لكن مثل هذه الدلالات ليس من الضروري أن تكون

هي المدركات أو هي المعرفة حتى في أبسط أشكالها العلمية . من هنا كانت الأساطير والتفاسير السحرية بمثابة عيظ معلومي أولي، يساعد الإنسان الابتدائي على إقامة نوع من التلازم مع بيئته المجهولة . والتداولية في وجهها الاعلامي الحديث المنظم إنما تريد إعادة هذه العلاقة بين المجتمع وبيئته الذاتية والموضوعية . بحيث يمكن أن يقنع الوعي بأية منظومات ترميزية تقدم له ثمة دلالات شكلانية هي في أصلها ليست سوى سيالة من الإشارات المتجوية (من الجوف) يقنع بها الحس العام، ويتلقفها باعتبارها امتداداً طبيعياً لموطن أفكاره ومعتقداته الأصلية .

إن كون الإشارة أو حلقة إشارات، تسيح في جو المجال العام، أن تجوية التداولية لا يجرمها من أرضية المرجعية المشروعة فقط، بل يفقدها مركزية الدلالة . يجرمها من الشخص المعبر ذاته . إذ لا يعود له وجود في أفق التجوية . يصير تجريداً هو الآخر . وبالتالي فالتداولية تتجاوز العلاقة : مرسل ← رسالة ← متلق، ليس ذلك لكون المرسل هو متلق في الوقت نفسه وبالعكس، بل لكون جميع المرسلين ليسوا سوى متلقين من الأصل، ولن يكون أحدهم مرسلأ حقاً، ومع ذلك فلا بد من تعيين بعض المراكز الهندسية في هذا الحيز الخلاء، في هذا الجو المنفصل . هنا يقترح دولوز مصطلحاً آخر يسميه الوجهية (Visagité) إذ لا بد من انقفاء بعض الملامح . لا يمكن لنظومة الإشارات أن يؤدي بعضها إلى البعض الآخر دون أن يعتقد لها أحياناً ثمة مرجع كبير (Majeur) نسبياً . إنه ذلك المركز الذي يصير له وجه ما أن يتبنى صوته . ما أن يقول ما يجب أن يقال⁽⁹⁾ . هنا محاولة لإعادة استيطان الإشارة، لربطها بمبريل ومركز . لكن النزول من جو النفي إلى مركزية الاستيطان تتطلب نوعاً من نقلة حاسمة بين لحظة التداولية إلى لحظة التواصلية . بين أن تكون حلقات الإشارة مترابطة ومتغلطة في آن ولا يتبناها أحد، وبين أن يعلن عنها صوت، ويتلامح حول الصوت وجه فإن التداولية تستعين هنا بما يوحي بحدوث فعل تواصل، وإن لم يكن تواصلية حقاً . فالوجه لغوي، كائن لغوي أساساً . إنه موطن الملمح المتجسد . إنه الإشارة الكلية لكل الاشارات النسبية الأخرى سواء برزت باللفظ أو النظرة أو حركة الشفاه، أو أوضاع عضلات الوجه من عبوس أو انشراح، من غضب أو لطف الخ .

يعطي التعامل مع الوجه نوعاً من الشعور لدى المتكلم بأنه يصير الآخر دون أن يبرح جسده، أو أن الآخر يصير في حيز المتكلم، متمياً إلى وطنه الذاتي . أول ما يعرف الطفل وجه أمه . يندو باحثاً عنه طيلة علاقاته المستقبلية في وجوه كل الآخرين . من هنا كان الحوار بين اثنين هو نوع من الدخول في علاقة شبه رثمية . حوار الاثنين سر أو أقرب إلى السر . الحمس، التلامح بين الوجوه والشفاه والعيون، تبادل الدفء، بين إعادة استيطان للتعبير، يتحرر من جويته المنغلقة ليدخل في كنف الفعل التواصلية المحدد في مساحة الجسدين والأن والهناء . ذلك أعلى ما ينشده الفعل التواصلية من تجسيد واستيطان في أرض ذاتية . ولذلك كانت أروع الأنظمة التداولية من ذكر وفن وعقائد وأساطير وأعلام الخ . هي الفادرة على اصطناع مثل هذه الحالة من الصلة الحميمة التي تجعل المتلقي يرى وجه أمه فيها يسمع ويقرأ ويتحقق في مجاله من أفعال وأحوال ومواقف، أو يشعر أنه لم يعد متزاحاً من حيزها .



البحث عن وجهي في وجه العالم، في وجوه الآخرين، عبر مراسلاتهم، يبيي أساس العلاقة في استعادة الصلة الرحمية بين الكائن والكونية . أن يعيد المرء بناء وطنه في أرض الغربة، خارجاً

عن رحم أمه، عما كان عليه من غبطة السكون، ذلك ما يصلنا من جديد بالحنين الهيدغري الى: الوطن - في - اللغة.

كلما غاب الوجه، الجسدُ الحامل للوجه ومرسلاته، تضاعف الفعلُ التواصلِي وانهمز حماسُ الذات للذات، ليحل مكانه نزوعُ الاستطلاع المؤسس للعلم. لذلك كلما أوغل العلم في التجريد فقد تواصله الحي مع المجتمع، واشتد حنين المجتمع من جديد الى الشعر، أو الغيب أو الايديولوجيا، مما يعيد إلفه الإنسان المغترب في جَوِّية التداولية الى مواطنية التواصل، ولو عبر أشباح افكاره وهواجسه المسقط على المنظومات المعرفية أو المعلوماتية المتفشية ملء الفضاء الاجتماعي حوله.

لكن وجه الأم هو كذلك وجه متسلط، أو هو وجه المتسلط. فالحننُ والحنان منه وإليه، التقربُ منه ومحاولة استعادة الحالة الرُّحية عبر الكلام، وتبادل الملامح والتعابير والألفاظ بين الوجهين الأليفين، إنما يؤلف في الآن ذاته سعيًا خفيًا نحو انزياح الواحد عن الآخر. هناك طفلان لوجه الأم أو الأب، الأستاذ، الرئيس الخ يؤلف لدى المتعاطف معه، والمتطلب لسيادته، رفضاً له وانزياحاً عنه. فالتداولية الجوية المنفلتة، المجردة من الوجه والجسد واللسان، يقابلها عناء الرزوح تحت وطأة الحالة التواصلية المفروضة، بما يشبه معاناة المتحرر تجاه المتسلط. أما الفعل التواصلِي الذي تشده العقلانية غير الإيديولوجية فانه يقع في المحل الوسط بين التداولية التي لا وجه لها، وبين سلطان التواصلية ذات الوجه الواحد المفروض. وجه الإله - المتسلط على حد تعبير دولوز ليس خافياً. بل هو معمول واحدًا وكثيراً في الآن ذاته. لا يحتاج الى قناع وإن كان قناعه هو وجه الراهب المستثمر لسلطة الإله الخفي الظاهر. وفكل شيء لدى المتسلط هو عمومي، وكل ما هو عمومي إنما هو كذلك بواسطة الوجه. ولذلك يستخدم الاعلان وجوه الممثلين. فيصير الإعلان أكثر جاذبية للعموم. لكن الوجه العمومي هو كذلك محل الخداع والإيهام. ينطلق بالإمارات المشعة بالنظام الدلالي العام المهيمن، مخفياً ملامحه الخاصة.

الوجه العمومي يتلّس كل الوجوه الحقيقية ليخلع عنها خصوصيتها، كيما يجردها من حقيقتها. ويجعلها مجهولة لتكون هي القناع حتى بالنسبة للحمها الخاص. والاجتماعيون قادرون على اكتشاف نماذج عامة للضحك والابتسام والبكاء والغضب والحب مصنفة ضمن تعابير وملامح وإشارات خاصة بالفئات والطبقات والزمرة. فهي لا تنطق برمزية نظامها الدلالي المهيمن فحسب، ولكنها تدخل في تركيب هذا النظام وتجسده.

ليس التراثري بين الوجوه، العيون، الشفاه، الملامح الكبيرة والصغيرة، إلا صورة مجازية عن انعكاس الوجه الواحد في كل الوجوه، وكل الوجوه في الوجه الواحد. ظاهرة التراثري فعل تواصلِي لكنه يتبادل السطوح، كما الخيالات على المرايا. فالمرآة تنفي البعد الثالث، تجعله وهمًا، وتقدم الخيال مسطوحًا وإن كان موحياً بهذا البعد. فكل الذات هي في الوجه، على الوجه الذي هو مجرد سطح، أو عمق مسطوح⁽¹⁰⁾.

عملية التطابق في التراثري لا تترك حيزاً لمنزاح أو لعملية انزياح. هنا الواحد يستوعب الكثير. والوجوه تتداول فيما بينها الوجه الواحد. الإله، السيد، المنعكس خلف كل العيون، والمُصرِّح باسمه وسره وراء كل عبارات التعارف والمجاملة، المحاورة الأفلاطونية، والخطاب الفكري، والتعاطف الفني، والتأخذ العقيدِي والغيبِي. هذا المتحد المتراص على ذاته من اجتماع الأجساد

الخاصة لرقابة النظام الدلالي العام المهيمن، إنه يؤكد سلطة من لا سلطة له الا من خلال خضوع التسلط عليهم. فالنظام الدلالي المهيمن من طبيعة جوية، هو مجبى لا شكل له ولا لون، كالهواء الذي يسبح في فضاءه. لكن من يدل على جبروته هو عيبه الموجودون كلهم هنا والآن. هم على مرمى كل نظر وسمع. هناك: مسطوحون على خيالات بعضهم بعضاً. ترفل أعناقهم بقيود غير مرئية، صنعتها أيديهم وارتدوا بها الله والأب والحاكم والشرطي. المهيمن غير موجود، لا صلة ولا تواصل معه. لكن المهيمن عليهم يملؤون فضاءات العالم كله. هم الأدلة على وجوده غير المنظور، اللامكاني، المجوي. يكتب فوكو في «المراقبة والمعاقبة»: «في الجهة المقابلة يمكن أن نتخيل قيام جسد المحكوم. فهو كذلك له وضعيته الحقوقية، يثير غنصر احتفاليته. ليس ذلك أبداً من أجل أن يزيد في دعم السلطة التي تحقق شخص المهيمن، ولكن من أجل أن ترمز إلى الحد الأدنى من السلطة التي يتمتع بها أولئك الذين يخضعون لعقاب. فالمحكوم إذاً يرسم، في تلك المنطقة الأشد ظلاماً من المجال السياسي، الصورة القياسية والمعكوسة للملك. والملك في نظام التداولية الشائع غير موجود في شخصه. عيبه يشخصونه جميعاً»⁽¹¹⁾.



ومع ذلك ليس التراثي بين الوجوه إلا الرمز الشمولي عما يمكن أن يحدث من تواصل بين العقول دون توسط المنظر المادي للإنسان. ولكن تعود الوساطة هنا إلى اللغة مكتوبة مقروءة أو محكية، أو محفوظة لدى الذاكرة، عندما تغيب الأجساد عن الحضور. ذلك ما يجعل من مشروع هابرماس في كتابه الكبير (نظرية الفعل التواصلي) معتبداً العقل في اللغة وهو في حال التحقق والممارسة، مستفيداً من حصائل الأنترولوجيات الأميركية والأوروبية، من ويدر وميد إلى مدرسة فرنكفورت ومروراً بالطبع بتراث فيتغنشتين خاصة. فهو يستمد من ميد الفرضية الأساس التي ترى أن اللغة هي في آن واحد عمق وشكل الخاصية الاجتماعية، وتشمل المجتمعات الإنسانية كلها. لكن لا يعني هذا أن اللغة ليست في الوقت ذاته مؤسسة للفردانية. إنها تشكل الخط الموجه الذي يجمع ويفصل معاً بين المجتمعية والفردانية. فهي تحقق بذلك المبدأ التركيبي لكل مجتمع، بحيث يتقوم الفعل التواصلي على أساس تزامني بين الأفراد والجماعات، كما على إيقاع تنابعي وتطوري بينها. وهو ما تفعله مراكز التربية والتعليم والتلفزيون، سواء عبر مؤسساتها المباشرة، أو الأجزاء الاجتماعية الأخرى. لكن هابرماس يضيف إلى هذه الفرضية ما كان يراه فيتغنشتاين من تلازم تام بين نشأة العقل والعقلانية والنزعة المجتمعية. قد لا يكون أحدهما سبباً للآخر. ولا حاجة إلى دخول مثل ذلك النقاش العميق، بين أسبقية العقل أو المجتمع. لكن يكفي اعتبار أنه ليس ثمة من تجمع إنساني لا يرافقه نوع من العقلانية تحدد أشكال الفهم والتفاهم، وتنشئ ثمة عقلاً عملياً تركيبياً، يكون دالاً ودليلاً لسلوكية معينة. كما لو أن عملية التفاهم تلعب دوراً تنظيمياً وتوجيهياً وتشق عن تكوين العقل العملي الذي يفرض نفسه باعتباره تركيباً مطلقاً لنمذجة السلوك المفروض والمطلوب. وهنا لا يذهب هابرماس بعيداً عن /كانط/. فإنه مهم بالدعوة إلى تنظيم الفعل التواصلي بما يمكن أن يحقق تركيباً حقيقياً للعقل العملي. أي لذلك المنظم الشمولي للفعل والتفاعل بين العقول، الذي هو الأمر المطلق الكانطي نفسه⁽¹²⁾.

فالتداولية المباشرة قد تقدم لغة الحياة اليومية مقترنة بأفعالها النظامية محمولة على دالاتها

الرمزية الروتينية أو اللاشعورية. ولكن بلوغ التواصلية يتطلب إعادة إقتران جديد بين نسق الأفعال ونسق القيم.

إذ لا يمكن للعقل العملي أن يسلك كيفياً اتفق. وبالتالي لا بد من معيارية تعلو أو تتساوق فوق / مع الوضعية. وهو الأمر الذي يدفع بالتواصلية لأن تكون تعبيراً عملياً عن كون اللغة العامة قد كونت أنظمة مفهومية متطورة تساعد على تحقيق أعلى صيغ التفاهم والتفاعل. فالفعل التواصلية إذن عملية لغوية - سلوكية دائمة تنشط في اتجاه طرح الشكل التركيبي للعقل العملي، كما يجب أن يكون. هكذا إذن نكتشف الأصل الكانطي الذي يبدو أنه لا يمكن الانزياح عنه بعيداً في تكوين أية نظرية للفعل التواصلية، أي في النهاية لإعادة العلاقة المنطقية بين القوى البرهانية والأفعال السلوكية، عبر توسط لا مهرب منه، لمعيارية التقويم⁽¹³⁾.

كل نظرية للفعل التواصلية تخفي إذن وراءها نظرية في البرهنة، هي عبارة عن صياغة شكل عقلائي للغة. وبالطبع فإن النظرية البرهانية لا تنفصل عن محتوي معرفي. وهي في الأصل، وكما قدمها بياجيه خلال أبحاثه التجريبية والتنظيرية حول تكون المعرفة، إنما تنحو منحى تطابقاً بين الدال والمداول، بين جهاز المعرفة لدى المتعلم وبين مضمون المعرفة. لكن هذا التطابق يريد أن ينشئ عالماً مرجعياً متعدد المراكز. وقد فسر هابرماس نظرية التكوين المعرفي عند بياجيه حسب هذا المنظور إذ قال: «لا تتأتى الفائدة من نظرية بياجيه فحسب من قدرتها على طرح إمكانية التمييز بين تعلم البنى وتعلم المضامين، بل هي تُفهم كذلك تطوراً يمكنه أن يجمع في وقت واحد أبعاداً متعددة لفهم العالم.. إلى أن يقول: فينشأ عن ذلك لدى بياجيه معنى أوسع للتطور المعرفي، الذي لا يمكن أن يفهم فقط باعتباره إنشاء لعالم خارجي، ولكن باعتباره إنشاء لعالم مرجعي يسمح في أن معاً بتحديد كل من العالم الموضوعي، والاجتماعي، والذاتي. وهنا يوسع هابرماس إذن من نطاق الدلالة الخاصة بدرس بياجيه في تكوين المعرفة. فهي لا تعلمنا كيف نتعلم البنى المعرفية ونكتسب مضامينها، بحيث نتمكن من فهم عالم واحد هو عالم التجربة، بل هنا يفصل هابرماس هذا العالم إلى عوالم عديدة من أجل أن يربط بين تكوين المعرفة وتقويم الفعل التواصلية. إلى أن يصل بنا إلى هذه النتيجة: «يعني التطور المعرفي بشكل عام الغاء مركزية الفهم المركزي الذاتي للعالم». ذلك ما يعيد هابرماس إثباته من تراث النظرية النقدية بالاستناد إلى تجريبية بياجيه.

هناك ثلاثة عوالم تتوزع العديد من مراكز الفهم والتفاهم بين العقول والحيوانات. وهي كما أوردها هابرماس، عالم ذاتي وآخر اجتماعي وآخر موضوعي. كل منها يصحح أن يكون مرجعاً في الآن ذاته الذي يكون فيه الآخران مرجعين. «فإن مفهوم العالم الذاتي يتيح لنا ليس فقط أن ننزع من العالم الخارجي العالم الداخلي الشخصي، ولكنه يتيح لنا كذلك أن ننزع العوالم الذاتية للآخرين.. فإن العوالم الذاتية للمشاركين (في الفعل التواصلية) يمكن أن تفيد كمرآة تعكس إلى ما لانهاية الموضوعي، والمعيارية، والذاتي لدى الآخر.. فكل فعل تفاهمي يمكن أن يُدرك باعتباره يؤلف جزءاً من قضية تعاونية تشارك في التفسير الهادف إلى تعريف ما بين الذاتي (Intersubjective) للحالة. هكذا فإن مفاهيم العوالم الثلاثة تفيد في إنشاء نظام من الترابطات، مفترض كونه شاملاً، وفيه يمكن للمجالات الأصولية أن تترابط فيما بينها، بحيث يكون نفاق حولها يتعامل معه المشاركون يمكن اعتباره تارة كأمر واقع، وتارة كمعيار مقبول، وتارة كتجربة حية ذاتية»⁽¹⁴⁾.

والتجربة الحية هنا هي المعيشة الثقافي الذي يؤلف التراث مخزونه الخلفي، وعمقه الكينوني. فلا يمكن إحداث حالة تواصل بدون الاعتياد على نوعين من الذاكرة، أولاً هي الذاكرة الاجتماعية لكنينة القوم، والآخرى هي الذاكرة التربوية المكتسبة من البيئة. والذاكرة هنا ليست مجرد مستودع معلومات، بل إن أهميتها الأساسية أنها تؤسس شكلانية الفهم والتفاهم. لا تضخّم معارف، ولكنها تزرع في الفرد والجماعة طرق اكتساب المعرفة. إنها عمل الأنظمة المعرفية المشفّعة بالمعيارية الأمرة. تحدد سلفاً مساحة الفهم، وتفرض ثانياً طرق الفهم، واختيار المواد التي يجب أن تخضع لعمليات التحليل والتركيب، الرفض والتنمي. فالتراث يفرض على الأجيال التواصل معه أساساً قبل الانفتاح على أية معطيات جديدة أو مكتسبة. لا سيما أن الجهاز الذي يحدد شكل المعطى يكونه جديداً، مطلوباً أو مرفوضاً، إنما هو من نتاج ذلك العبء التراثي الذي نحمله ما تحت أدمعتنا وما تحت أرواحنا. إنه الجهاز التقويمي الذي يختار ويحيد ويميز، يقبل أو يرفض. يحمل التراث ليس مجرد زاد جزئي أو فرعي في بنية التجربة المعيشة. وبالرغم من أن هابرماس يُعزي إليه دور الأفق الذي تتحقق تحت ظلاله التفسيرات والتوافقات التواصلية، إلا أنه يؤلف ذلك القطب الآخر المحافظ الذي يريد أن يكبح كل الانحرافات الطارئة والخطرة الناجمة عن عمليات التوافقات التواصلية الجارية حالياً. فهو لذلك لا يكف عن ممارسة الدور المعياري من داخل مغامرات التواصلية الحديثة.

على أنه ينبغي التمييز هنا بين الخاصية الأمرية والخاصية المعيارية عندما نواجه فعالية التراث في تشكيل العمق التوافقي للعقلانية الاجتماعية. فالمعيارية تنقل فعالية التراث من حالته غير الحاضرة إلى وضع الحضور والراهنية. وبذلك تصل تجربة الماضي بتجربة الحاضر. في حين أن الخاصية الأمرية إنما تأتي من ضمنية النمذجة المعلقة فوق الأحوال والأزمان. لا ماضٍ لها وبالتالي لا حاضر. ولكنها معلقة في الفراغ وتمارس فعل القسر بالرفض أو القبول. مثل هذه التصفية بين المعيارية والأمرية، هي التي تميز التواصلية عن التداولية، عن تراث للمشاركة، وعن ميراث للتملك، يطلب من الأجيال الجديدة أن تملك منه في حين أنه يملك هو قدرتها على المشاركة في معاصرتها.

كل نزعة أحادية في مركزية الإرسال أو المرجعية إنما تقيم حواجز المغالقة، أي تبادل الانغلاق بين دوائر الاتصال. وهذا ما جعل الأنظمة العقلانية تتحول إلى فعاليات إيديولوجية أو طوباوية، سواء تناولت هذه الأنظمة تراثات ذاتية من الماضي، أو تراثات مغايرة من مجتمعات أخرى معاصرة.

فالمغالقة ليست إغفاء للمشاركة فقط، ولكنها نوع من تحصين التداولية واعتبارها هي التواصلية الفضلى، ما دامت ساحات التواصلية الأخرى مغلقة ومنغية من مجاها. تعتمد التداولية على سيكولوجيا الأفراد والجماعات لخلق حالات من السواسية والتسوية ما بين العقول وما بين الأفعال. فالتعاطف والاستهواء والتقليد والتعويض، كلها آليات ساهمت في تثبيت النمذجة باعتبارها عقلانية خلقية مقبولة من كلية الجماعة. وقد اعتمدها الإعلام المرافق للرأسمالية كتسوام لها، من أجل حفظ المجتمع الاستهلاكي واستمرار نمطيته، مقابل المجتمع الاستهلاكي الألبجي المحض الذي تعرفه المجتمعات ما قبل الصناعية. وكلا النمطين يعيقان أية فعالية إيجابية للتواصلية. إذ تعتمد الفكرة في انتشارها على قوة الذبوع التي تكفلها أنظمة الخطابات الاجتماعية

السيطرة المعتمدة أساساً على استثمار تلقائي أو مدروس لآليات السيكلوجيا الإعلامية . فالإيديولوجيا تسوّق أفكارها ومعتقداتها بناء على آليات الرغبة والترهيب ، في حين أن النموذج الاستهلاكي للمجتمع الرأسمالي المعاصر هم أن يجعل من الفكرة مجرد سلعة ليضمن انتشارها ، رواجها أو عدم رواجها . هكذا فإن تداول المخاوف والطوبائيات الجماعية في المجتمعات الابتدائية والغيبية وما قبل الصناعية ، يتناظره تداول السلع ونُظُم الاستهلاك وتسويق الأحلام التعويضية ، والعيادات النفسية في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة .

ولأن التداولية تمنع المختلف أصلاً فأنها لا تقبل إلا بالنمذجة في مجال الفكر والتقويم والممارسة . ذلك أن النموذج لا يعني قابلية للانتشار فقط ، بل يقدم مفتاحاً واحداً لمشكلات متشابهة ، وموفقاً واحداً لأوضاع متقاربة ، وتقوياً جازماً للسلوكيات المتشاكلة . كل انزياح ليس ممنوعاً من التداول فحسب ، ولكنه مُتَّهَم مقدماً بالانحراف مسلياً وبالخطأ منطقياً . وهنا يستز فليلاً البرهان الذي اعتمده كانظ من أجل أن يعطي للأمر المطلق الأخلاق مبرره التجريبي . فهو اعتبر أن دليل نجوح هذا الأمر ، عقلياً وليس فقط تطبيقياً ، هو قدرته على الذبوع والشيع . فالأمر بالمعروف مثلاً هو أمر مطلق لكون أن كل إنسان لا بد أن يحققه ما أن يوجد في ظرفه . هنا التساؤل يأتي من ملاحظة التداولية ذاتها . فهل هي مقياس صحة الفعل خلقياً ، لأنه لا يمكن للإنسانية كلها أن تسير على ضلال !

في الحقيقة فإن البرهنة الكانطية تمزج بين الشمولية والعمومية . فالشمولية تعني كون الخلفي هو أمر عقلائي أصلاً يمكن أن تدركه العقول جمعاء ، وفي الوقت نفسه هو حقيقة تواصلية قابلة للتحقق دائماً . أما العمومية فهو كون الخلفي هو كذلك لأن كل الناس تفعله ما أن يحضر ظرفه ، ويتمتع عن فعل نقيضه . إن تبادل المغالطة لا يعيق التواصل فحسب ولكنه يخلق في البيئة اللسانية الواحدة بَقْعاً صوتية وبُجُزاً تأويلية متجاوزة ، غير متفاعلة ، متلاصقة ولكنها متضاربة . لا يحكمها قانون التناقض المنطقي ، ولا التقابلات الازدواجية . بل إن بيئة الحلقات المغلفة هي بيئة الفوضى في أشكال الإيصال ، والتضارب في دلالات العبارات ونماذج السلوك . ليس ذلك بسبب تعدد مراكز الإرسال وصنميات الولاء فحسب ، بل لكون المنظومات المعلوماتية فقدت إمكانية المعلومة ذاتها ولم تعد تمت إلى أي نظام معرفي بصلة واضحة . فيلاحظ أن تداول العبارات مثلاً يغني عن استحضار صورها في الواقع ، فإن التداول يبتعد عن موضوعية الدلالات للفظواته ويقربها من كونها حالات انفعالية وترميزية . عندما تتناقل بين الألسنة والعقول فأنها تبت شحناً انفعالية تنوب مكاناً مختلف الوطائف اللسانية ذات الطبيعة الدلالية أو التأويلية . من هنا كان اعتماد الإعلام الحسي في المجتمع الاستهلاكي على بناء موقف عملي ، على بناء صورة متحركة تبت الإثارة الانفعالية لدى مشاهدته من قبل أفراد عائلة ما وهي تتناول نوعاً من الغذاء يدعو له الإعلان . فالعبارات التي يتداولها أشخاص الصورة المتحركة ، أو الأسماء المرسومة على مجاميع الأغذية المعلنة عنها ليس لها ثمة من دور إلا هذا الربط السيميائي بين أفراد العائلة وجلسة الطعام والغذاء الذي هو محور الصورة . فهذا النقل من حال الطبيعة الحميمية التي تكون عليها العائلة حول المائدة ، إلى حال البغطة بالغذاء لا يشوه آلية التواصل العائلي فحسب ، بل يجرده من حميمية الإنسانية ، ودوره الاجتماعي الأصلي جاعلاً من موقف التعاطي مع الغذاء - موضوع الإعلان - هو حامل هذا الموقف الحميمي وسببه .

والحقيقة فإن الاعلام الاستهلاكي لا يشجع على التعاطي مع بضاعة ما فقط، بل إنه يقترح بل يفرض أنماط الاستهلاك وطرق التعامل مع بضائعه، بحيث تصبح حياة الفرد أخيراً منسجمة ومبرجة في مختلف تصرفاتها. فليس عندما تسلك جماعة في موقف معين سلوكاً واحداً وتسميه باسماء واحدة، وتشحن القول والفعل تجاهه بانفعالات مصفنة وموافقة لنمذجة الموقف، ليس ذلك دليل تواصل حقيقي بين افرادها، وإنما هو تجريد لأفراد الجماعة لصالح الموقف ومتطلباته. فما يُقال ويُفعل تحت أنظار الجماعة كلها إنما يستمد استحسانه أو طلبه من انفعالية الموقف حول دلالة واحدة هي قيمة سلوكية محبذة جماعياً.

في حين يتطلب الفعل التواصل، كما تدل تسميته، على تحطيم دوائر الانغلاق سواء جاءت من العبارة أو رموزها الواقعية أو تمثليها المنفذين. ولقد اعتبر هابرماس أنه من أجل تحقق فعل تواصل لا بد من مشاركة عالية وواعية بين افرادها. فهو يعرف الأفعال التواصلية بكون العلاقة ما بين المشاركين إنما تقوم على توافق مصحوب بوعي أو ذكاء يستند الى تفاهم لسانی، وبوجهه تخطيط اتفاقي بين افراد الزمرة. هابرماس يريد أن يقلب آلية التداول من الشكل الى الدلالة، وذلك انسجاماً مع خطته في تجديد الكانطية على أسس من عقلانية التواصل الذي يصح وصفه، بكونه أولاً تواصلًا ثقافيًا. ولا ننس هنا أصل الخطاب الفلسفي لدى هابرماس إنما هو موجه الى المجتمعات الغربية. فلو تأملنا النص الآتي أدركنا كم يعول فيلسوف العقلانية الجديدة على عامل التوافق الفكري بين المتحدثين أو الفاعلين: «حين نكون في صدد عمليات تفاهم لغوية واضحة فإن الفاعلين المتفقين حول موضوع معين، إنما يعبرون عن متطلبات الصحة أو بالأحرى عن متطلبات الحقيقة، العدالة أو النزاهة وذلك حسب ما يرجعون اليه من أمر يقع في العالم الموضوعي (من حيث هو مجموعة أوضاع موجودة)، أو في عالم الفئة الاجتماعية (باعتبارها مجموعة من العلاقات ما بين الشخصية قائمة بصورة شرعية داخل الزمرة الاجتماعية) أو في العالم الذاتي الشخصي (باعتباره مجموعة من التجارب الحية التي يحق لكل احد أن يعود إليها).

هناك إذن جهد من الوعي والإرادة لتحقيق الفعل التواصل بين افراد جماعة يجب وصفها بالوعي، أو على الأقل بانتمائها الى مشروع ثقافي متكامل وحائز على درجات واضحة من التقدم بالنسبة لأهدافه الذاتية. فليس التواصل المطلوب آلياً؛ إنما نتصور متحاورين احراراً في جمهورية حرة وسقراطية، يتنافس أفرادها حول موضوع يمت الى مثل فلسفي أو للصالح العام. وأن المتحاورين يعتمدون في خطاباتهم المتبادلة على قوة البرهنة التي تتمتع بها أفكارهم. فهناك ثمة استراتيجية موحدة أو مقاربة لموضوع الحديث، سواء تم الاتفاق حولها صراحة، أم ضمنًا. توجه هذه الاستراتيجية العبارات وأنساقها، وتختار ألفاظها. لكن الكلام بين المجموعة، والأصوات، والانفعالات المترافقة، والقيمة الاعتبارية لكل متحدث، والعلاقات النفسية الاجتماعية، أو ما وراء النفسية التي تحدد شبكة العلاقات الحميمية غير المريبة بين المتحدثين، كل هذه العوامل والمستويات المباشرة وغير المباشرة إنما تتدخل في توجيه استراتيجية الحديث. وقد تصحح كلها كمرجعيات فاعلة، لكن الوعي الرفيع الذي يهيمن على هذه المجموعة يريد أن يقود المناظرة وفق قيم المعرفة أو الحقيقة التي تحدد بدورها نسبة أو ضرورة العودة الى المرجعيات الأخرى.

ليس معيار الحقيقة وحده يقود حتى محاورات الفلاسفة. ثمة تأثيرات متبادلة بين المرجعيات

الثلاث (الحقيقة، والنزاهة الشخصية، والتجربة الحية) فهي كلها تشارك في صنع استراتيجية التواصل اللغوي، وتتبادل التأثيرات بنسب مختلفة. ولا شك فانه كلما ارتقت الجماعة في نسبتها وانتسابها الفعلي للمعايير الثقافية، كان مرجع الحقيقة أوضح فعالية، وكان الضامن لشرعية الفعل التواصلية أحد هذه المرجعيات بعضها أو كلها مجتمعة.

وهذا المعنى فقد كان التمييز دائماً بين إيصالية اللغة الفلسفية من ناحية، واللغة العلمية من ناحية ثانية، ولغة الأحاديث اليومية من جهة ثالثة. فكلًا من الخطابين العلمي والفلسفي يعتمدان البرهنة ويتطلبان من المتلقي اندماجاً فكرياً، استعداداً واعداداً خاصين للتجاوب معها، بينما اللغة اليومية أقرب الى التواصل الانفعالي، وهي تعتمد على قوة الدال ومباشرته، أي على شكلانيته والبطانة الأمرية التي يغلفها الشكل الى جانب الماورائية القيمة والنمطية العائدة هيكلية الجماعة واستمراريتها. وهو ما أشار إليه فريجه إذ نبّه إلى أن اللغة العلمية تنقص التطابق مع المعنى، دون أن تهتم بالإيصال، في حين أن الخطاب اليومي مشحون باغراءات وزواجر الفعل التواصلية باعتباره يستند أصلاً الى قوانين التداول العفوي بين الأفراد والجماعات. فاللهجة والسياق والرّنة الصوتية، أي كل ما يجعل الكلام امتداداً شبه عضوي للإنسان المتكلم يدخل في صناعة التضخيم والمبالاة، وهي كل ما يسميه فريجه بـ«تولوين الفكر»⁽¹⁵⁾.

ذلك هو الفارق بين من يلقي خطاباً عبر قراءة عادية، ومن يكون خطيباً. فالنص واحد لدى الاثنين من حيث اقتصاده في الألفاظ والدلالات، لكن التلقي مختلف جداً بين قارئ حيادي وخطيب متورط أصلاً في معاني نصّه. فالثاني ينقل ذاته قيمته وهي موضوع الرهان. بينما الأول يعتمد أصلاً على قوة التأثير للنص وحده الذي قد لا يسعفه القول، وقد يهبط كلامه دون منته قليلاً أو كثيراً.

النص ثابت في حيزه اللساني. لكن كلامه يظل مفسحاً مجالات لإعطائه عبر المختلف من السرد والبوح، من الأمر أو التصالح، من القسر المباشر أو الإغراء المُلحّن، أي كل تلك البراهة التي يملكها الخطيب المفعّو، ويفتقدها القارئ الناقل.

والمتحدث عبر اللغة اليومية هو أشبه بخطيب، وإن لم يتقصّد ذلك. لانه مطلوب منه أن يحدث أثراً لدى المستمع، أن يدفعه الى إحساس ما، يتبادله معه، ويحقق بينهما شيئاً من التلاقي الإنساني. أكثر الكلام اليومي هو نقلٌ خَبَرِيّ، أو دفعٌ للإنارة حسية أو فعلية. إنه كلام عملي، يُخَرِّصُ على انفعال، عمل، إشارة. وعندما تغيب الأفعال المباشرة قد يرقى الكلام الى مستوى نقاش أو حوار. وهنا يصير الإقناع عاملاً مؤثراً له الأولوية. لكن الإقناع بوسائل البرهنة العقلية في غير اجوائها الاختصاصية حالة نادرة، إن لم يرد فيها دائماً عاملُ الرجوع الى التجربة الحية ومعطياتها العامة التي يشارك في معاناتها المتحاورون.

ولا شك فان الاختلاف في المرجعيات الذاتية أو الموضوعية أو الاجتماعية، تعكس إتساع وعمق التنوع في خلفية الفعل التواصلية عبر رحلته من حدود الإيمان الى أرقى الخطابات الفلسفية والعلمية، وهي في النهاية تكون مشكلة الأصل الدلالي الذي يكمن في المرجعيات ذاتها.

وإذا كان فريجه هو أول من ميّز في اللسانية بين اللغة والمرجع، فإن هذا التمييز أسس علم الدلالة، واستلطن التفكير الفلسفي المعاصر في اللسانيات وعلاقتها التاريخية والمجتمعية. ونحن نشير هنا إلى هذه النقطة من أجل ألا ننسى مشكلية الاتصال، إذ تقوم أساساً فيها بين اللغة والمرجع في السياق الدال ومضمونه الدلالي. وبالتالي فإن الفعل التواصل قل أن يكون ركيزة التلاهي والتضاهي بين العقول لا بد أن يتحقق ضمن المسافة، أو حيّز الاختلاف الذي يفصل بين اللغة والمرجع. تلك الفجوة الفعلية للدال ومعانيه من ناحية ومرجعه باعتباره حقيقة من ناحية ثانية.

وكما عند فريجه ثم كارناب ومدرسة فيينا، فلقد أثار الاختلاف بين طرقي المعادلة اللسانية (الدال ومعانيه، والمرجع وحقيقته) أساسية الميافيزيقا كلها. فإذا كان للكليات في الجملة ومعانيها، وللجملة التي تؤلفها تلك الكليات، وظيفة هي محصل نوعي وليس مجرد جمع كمي لمعاني الكليات، فإن ما يحقق هذه الوظيفة هو إيجاد الجسر الذي يمكن العبور عليه من الجملة إلى المرجع. فإذا كان ذلك المرجع لا أساس له في الواقع تصبح وظيفة الجملة لا تصلنا بشيء محدد. وبالتالي تنقلب إلى مجرد / فئة فارغة⁽¹⁶⁾.

قد يمكن للتداولية بمصطلحها العادي أن تبتّ وتشر ما لا يُحدّ من تلك الجمل والنصوص المنتمية إلى صنف الفئات الفارغة، دونما حاجة إلى استعادة المرجع أو إنشائه أو تحديد إشارة تنبئ عن وجوده واستقلاله عن وظيفة الجملة ذاتها. وهذا ما يفرق التداولية عن التواصلية، إذ لا بد للفعل التواصل من أن يعتمد أصلاً مبدأ إمكانية الاتصال بين الجملة ومرجعيتها حتى يمكن البناء عليها نصاً أو خطاباً عقلانياً يملك شرعيته الداخلية، ويمكنه أن يستجيب لمطلب الشمولية، أي يصير تواصلية مشروعة.

التداولية تختطف شكلانية المعلومة وتسبح بها ملء الفضاء الإيديولوجي للمجتمع. إنها تستغني باتساع السطح عن رابطة واحدة بالعمق. تدّعي أن الذبوع وحده كاتب لتأسيس عقلنة المعلومة. ولذلك يقع النص في الهذيان في سيلان العبارات الفارغة. تصير كل عبارة مهرباً لسابقتها، وهي ذاتها تفرّ إلى ما بعدها. وهنا نعود إلى انفصامية دولوز، لأن هذيان المريض إنما هو تعبير احتجاجي عن ضياع المرجعية. فلا دور للداتية، كما لا وجود للموضوعية⁽¹⁷⁾.

تفشل عملية التفصيل بين لحظة ذاتية وحيّز من المكان أو العالم. يظل الانفصام بين الحدود الثلاثة: الذات - الجسد - العالم. الذات معلقة فوق جسد أو أسيرة لجسد منكر. والجسد عتق بكل الحيّزات المكانية الممكنة دون أن يكون له حيّز واحد يشغله. والعالم يأخذ بُعداً اللاهيات العظمى لكل ما هو مَوْضوع ومتمكّن بحيث في الحساب الأخير لا يعني شيئاً بالنسبة للذات المتجنّبة. وبالتالي لا ينجي عصر الحدائث الفعلية إذ لا تتشكل الإستميتية الفوكيونية (نسبة لفوكو) وتظل كل من الذات والعالم بلا جسد واقعي يلتقيان فيه وبه. تتقدم التداولية في كل المجالات ليس لتمنع تحقيق التواصلية فحسب، بل لتجعلها نسياً منسياً أو همماً طويلاً. فالتواصلية ليست اسماً حديثاً لمسميات قديمة عبرت عن مثل في العدالة والمساواة والمحبة والسعادة الخ... إنها في تقدم العالمي الهائل في مختلف ميادين المرقي والتقني معاً تقوم حاجة جديدة لإرساء أسس السلام الإنساني بحسب منظورات معرفية وتقنية مختلفة عن الأنظمة الخلقية والمثالية التقليدية. ولعل أسباب الاختلاف الأولية تكمن في أن المشروع الثقافي الغربي قد عانى من تجارب كبرى في

محاولات لإرساء أنظمة تواصلية كانت تنهار الواحدة بعد الأخرى، عندما تستنفذ أغراضها العملية. فالحداثة الأولى خلال القرنين السابع والثامن عشر كان مهما أن تضع حداً لأنظمة تواصلية اعتمدت الغيبيات الدينية والميتافيزيقية الفلسفية والخلقية، وكان كوندورسيه وجماعة الموسوعيين يؤسسون للتفاوضية الحداثوية على قاعدة أن العلم والفن قادران على تشكيل البديل المعرفي القيمي في آن واحد. وبناء تواصلية تقدمية بدون عقبات.

وفي رأي هابرماس فإن هذه التواصلية التفاوضية لم يَتَقَّ منها ما يصمد في هذا العصر أمام عمق مشاكل الانقسام الحادة بلغة دولوز، التي تمزق إنسان المشروع الثقافي الغربي. وأهم ما يجمد هذا الانقسام هو الانقطاع المضطرب بين الثقافي والتقني في صميم الحياة اليومية للجماعات والأفراد. وفي حين أن ماكس وير الذي سلم بواقعية الحال التي وصل إليها المجتمع الرأسمالي، وأسبغ عليه طابع المعقولة الشاملة، فَلَسه، وربما باركه، فإنه لم يستطع إلا الاعتراف بكون المجتمع إنما يشكو من إشكالية رهية وهي /فقدان الاتجاه/. إنه مجتمع يسر على غير هدى، ما دامت المؤسسة البيروقراطية الاقتصادية قد جعلت من أليتها الخاصة هدفاً لذاتها ولجميعها. ولذلك رأى وير أن عزاء المجتمع الرأسمالي عن ذلك الضياع إنما يعوضه باستعادة مخزونه من الدين والميتافيزيقا الغيبية أو الأيديولوجية. إلا أن هابرماس اعتبر أن «عملية اللاتفاهم التي تشكل نواة العالم المعيش تحتج إلى تراث ثقافي بكل شموليته واتساعه. مؤكداً على هذه الصفة الأخيرة ليتجاوز التحجيم الثقافي الذي توقف عنده وير عندما قصره فقط على الموروث الديني والغبي. بينما يوسع هابرماس من شمولية هذا التراث ليحمله يجمع في «الممارسة التواصلية الجارية التأويلات ذات النمط المعرفي، والمستقبلات من النوع الأخلاقي، وتعبيرات وأحكام القيمة التي تفرض نفسها وتبني سياقاً عقلياً». وذلك بفضل ما تتبادله هذه الأفعال الثقافية من أحقية بعضها البعض وتساند فيه، وترجعه فيما بينها. هذا التراث الذي يصير بمثابة تقليد ثقافي يستوعب باستمرار التقدم التقني ويترجمه إلى أحكام نقد وتقويم تكون قابلة باستمرار لإعادة النظر والمراجعة والتصفية»⁽¹⁸⁾.

لا شك أن هابرماس يسعى إلى محاولة تركيبية كبرى وأخيرة في مجال إنقاذ نظام التواصلية في حد ذاته، بصرف النظر عن مضمونه. فهو الضمانة النهائية لبقاء المشروع الثقافي لأية حضارة، وبدونه لا يمكن لأي تقدم أن يحوز على دلالة وأن يتحقق بوصفه كذلك أي بوصفه تقدماً فعلياً. لذلك فإن إعادة قراءة الفكر الفلسفي من حيث نتائجه الثقافية والعملية التي قام بها هابرماس، وتوقفه الطويل والمتأني خاصة عند الفكر الأمريكي الحديث، وبالتحديد عند وير، قد جعله يؤوب بحصيلة غنية وفريدة في موقعها المتميز من تاريخ الفكر المعاصر. لأن هابرماس يحس حرجاً المتعطف الراهن الذي يودع عصر الإيديولوجيات، كما أنه يستهلك عصر الاستهلاك ذاته؛ فما العمل؟ ذلك سؤال يستعده مفكر التواصلية الجديدة. فلا بد من نظام فكري قيمي عملي، يتواصل عبره الناس. فماذا بعد عصور الميثولوجيا والدين والميتافيزيقا والإيديولوجيا والتكنولوجيا، هل هو العود الأيدي النيتشوي. هل يقبل هابرماس باطروحات الجيل النيتشوي الهيدغري من الفلاسفة الفرنسيين الذين حاولوا أن يذلو الجهد الأخير في إعادة عقلنة اللامعقول بما لا يجعل أحد الطرفين ملغياً بالنسبة أو لصالح الآخر، ولكن بما يسمح بتفكيك صيغة اللقاء والافتراق مع الحفاظ على حيز للالتزايح وليس للاستبعاد أو التدمير دريدا⁽¹⁹⁾. أو بما يعيد الاعتبار إلى

مفهوم القوة، من حيث هو التطابق الكامل بين موضوعه ومحموله، حسب لغة المنطق التقليدية، أو من حيث إن القوة هي انتهاء للذات «قوة قووية» لا يدخل في أية علاقة مع حد آخر حتى لا يتحول إلى أداة تسلط وهيمنة، كما سعى دولوز جاهداً في إعطاء التأويل الحداثوي جداً لنتيجه. أو كما فعل فوكو عندما اعتبر أن لحظات الإستيمية الحداثوية الجديدة نادرة في تاريخها، مثلما هي في حاضرها. لأنها هي توقيت التمهيد بين نهائية الذات ونهاية الموضوع. ولعل الفردنة هي إحدى فرص الندرة هذه التي تفتح كوة في دائرة العود الأبدي، تنجو من العدمية، لتجدد فناً منسياً هو الفوز بـ«فن الوجود». النجاة بحيز للجسد، وحيز له في العالم. لكن الفردنة دعوة فوكو الأخيرة وهو يستهلك فن وجوده حتى الثمالة، هل تؤسس المنطق الصحيح والحداثوي حقاً للتواصلية التي يعينها هابرماس. لا شك أن هذا الأخير لا يبدو موافقاً على جعل التجربة الفلسفية الكبيرة التي شيدها الجيل النيتشوي الفرنسي. وهو يخشى أن تكون الحصيلة إعصافاً للباس من عودة العقلانية، أكثر منها فتحاً مبنياً لانتصار الإنسان بدون مفهوم الإنسانية الشائع والمستثمر في الخطاب الثقافي الغربي الرسمي.

يخشى هابرماس انهياراً نهائياً لبذرة المشروع الثقافي الغربي من أصله، لأن هابرماس يريد أن يكون أميناً ومؤملاً للتراث العقلاني نفسه. مهما استخدمنا العقل لهدم أبنيتة العميقة والمتحجرة إلا أنه يبقى علينا أن نحفظ العقل نفسه. فليس هو أحد هذه الأبنية. وإلا نكون قد أطعنا بالبناء ومن يبنيه. في حين أن جوهر الحداثية هي التحرر من المخلوقات وإعلاء شريعة الخالق وحده. بتأويل هذا التعبير من مصطلح الأدبيات الدينية، كما يجب أن يؤول في اللحظة الحضارية الراهنة من المشروع الثقافي الغربي والعربي معاً. وهو إقامة تقليد جديد يكشف المصانع ويتجاوز مصنوعه. يحفر عن ينبوع القدرة، عن القوة القوية، التي لا تنتسب إلا لذاتها.

لا يسع هابرماس التوقف عند فلسفات يصفها بكونها تابعة للوعي (ذاتية)، من أجل إقامة نظرية حداثوية للتواصلية. وهو يرى في حصيلة الفلسفة الفرنسية المعاصرة أنها لا تخرج دائرة الذاتية. وهي بقدر ما تدعو لإعادة تأصيل البنية الذاتية للمشروع الثقافي الغربي على أسس من واقعية العلاقة مع الجسد والعالم، فإنها تهمل النظام التواصلية نفسه. بمعنى آخر فإن هابرماس يتساءل كيف يمكن لأية فلسفة تبشر بذاتية جديدة أن تخترق النظام الدلالي العام الذي يدعّمه كل يوم المزيد من الهيمنة التقنية وما تفضّحه من أنظمة التداولية التي تحاصر وعي الجماعات والأفراد من كل جانب.

صحيح أن فوكو لم يمهله العمر لينجز تصوره عن فلسفة متكاملة في فن الحياة أو الوجود، في هذا النوع الجديد من الفردنة الذي يعيد ملكة الجسد والمكان والحياة. لم ينجز حديثه عن أخلاق لمذهب القوة القوية. لم يُتَح له الوقت أو أنه لم يشأ هو أن يفعل. فالفلسفة التقنية الفرنسية حققت تشخيص العلل الكامنة في الأنظمة الإيديولوجية المتفرعة سواء عن منطق الهوية أو منطق الجدل (الديالكتيك). اخترقت الوجودية التابوهات كلها. اخترقها فوكو هي بالذات (أي الوجودية). وعندما أدرك سارتر أن الوجودية لا تنفّذ لها نحو عقلنة المعيشة بما يتيح من ابتكار لنظام مجتمعي تاريخي جديد، تبني الماركسية مؤولاً إياها بما يتناسب وتجربة الحرية الفردية ملتزمة تحرير المجتمع والعالم معها. والجيل الذي نشأ عقله وثمرت شخصيته تحت هيمنة السارترية -

وصار يعرف فيما بعد بالجيل النيتشوي الجديد - لم يجد مخرجاً للتحرر منها إلا في تجاوز الاشكاليتين معاً الوجودية والماركسية، وأن يواجه اللامعقول دون توسط أية منظومة معرفية. وهكذا تمت إعادة اكتشاف نيتشه عبر هيدغر نفسه. وجاءت محاولات هذا الجيل النيتشوي الفرنسي لتشكل أحدث تجديد للفلسفة الذاتية قائمة هذه المرة على حيزين من الجسد والمكان، دون أن تكون مشكلة التواصلية وضرورة مواجهتها لإشادة نظام عقلائي جديد للمجتمع، تعني لأبطال هذا الجيل أية أهمية أو مسؤولية.

غير أنه هل يمكن إقامة نظرية في الفعل التواصلية قبل إعادة تحديد الدور والحيز الذي تشغله ذاتية متحررة من عبء المفهوم الإنساني للبرجوازية الغربية، دون إعادة تحديد كذلك للفضاء العالمي اعتباراً من انبثاق الذات المهددة بالقمع والزوال أو التشويه والانحراف على الأقل، في علاقتها المتناهية مع عالم متناهٍ ومتغير ومفاجيء كل لحظة. فالحيز الجسدي أقرب قوة الى قوة الذات، ومع ذلك تم استبعاده وإهماله الى درجة اضطراره وتغييبه دائماً. فآية تواصلية يمكنها أن تتحقق وهي تقفز من فوق الجسدي الى أي عالمي لن تجده إلا فارغاً كذلك من تجسده وتحققه.

انبثاق الجسدي ليس كحامل للذاتي، ولكنه باعتباره حيزه وكيونته المتناهية (مهما كان المصطلحان، الموصوف والصفة. متناقضين!) في لحظة التمثيل مع انبثاق العالم المتناهي هي النادرة. ويتعاطف خطر ندرتها مع اضمحلال المشروع الثقافي الغربي، بالرغم من لمحات الصحو. لكنها لا تبني نظاماً تواصلياً جديداً. يعرف ذلك هابرماس جيداً. ولذلك لا يكف عن

الدعوة الى إعادة الحوار بين الثقافي والتقني، على أن يفهم الحد الأول في أوسع مفهوم وشمولية. وإذا كانت حضارة الرفاهية المادية قد جعلت مفكراً كبيراً هو فوكو، يسترجع الحلم اليوناني ببناء اخلاق جديدة على اساس لذّي ومتمّي، ويأمل في تكوين فنّ للوجود في ظل إستيمية التناهي، فان هابرماس كذلك يجد أن فلسفته أقرب الى إشادة علم للأخلاق معاصر، قائم على تواصلية مجتمعية ذاتية قادرة على استنهاض المشروع الثقافي الغربي من أساسه العقلاني، كما شيده اليونان وتابعه كبار معلمي عصر التنوير. لكنه لا يزال محتاجاً الى تكرار زمنه الثقافي حسب معطيات العصر وحصائل التجارب الفكرية والعلمية والتاريخية المتابعة.

كذلك التواصلية محتاجة حقاً الى فلسفة للوحي جديدة تنطلق من بناء مختلف للذات، كما أن هذه الذات المختلفة مطالبة بإقامة نظام للتواصلية يكون باستطاعته دائماً أن يرفض كل تشكيل للعالم لا يكون أساسه انبثاق الجسدي/ الذاتي حسب لحظات التمثيل النادرة مع جسد العالم المتناهي نفسه. ذلك ما يؤسس لتواصلية تعتمد زمن الندرة والتناهي في تاريخ للجسدي جديد ومختلف.

الفصل الثالث

الحادثة / ما بعد الحادثة

اللفظة العربية للحادثة تأتي أصلاً من حدث. في حين أن لفظة الحادثة الغربية /Modernité/ مشتقة من الجذر: Mode. وهي الصيغة أو الشكل أو ما يتبدى به الشيء. فاللفظة العربية ترتبط إذن بما له أكثر دلالة عما يقع، إنه ما يحدث. فليس الشكل هو المهم. ليس هو الصورة التي تبرز. فإن ما يحدث يتشبه أساساً بواقعيته وراهنيته. كل ما يحدث يقع في الزمان. ينبجس هكذا مما لم يكن - بعد. لكنه: كان. يكون. فارتباط الحادثة بالأصل الواقعي والزمني يقدم تصوراً آخر يفهمها. ذلك أن كل ما يحدث يأتي بالمستقبل. وبالتالي فالمستقبل حتى عندما يكون كامناً فيها يسبقه فإن له كينونته المستقلة عن كل ما تقدم عليه. ومهما خضع لشكلانية المنطق (قانون العلوية مثلاً) أو خضع لدلالة الظهور، فإنه له حذته. حديثه. وبالطبع ليس كل حدث هو حادثة. لكن الحادثة لا يمكنها أن تأتي مما لا يحدث أبداً. قد تكون امتيازاً لنوع مما يحدث. والماتحدث في الحادثة قد تكون له فرادته أو نمذجيته. لكن كل هذه الخصائص أو التميزات إنما لا تكون شيئاً بدون حدثها، بدون حديثها.

تنتقل هنا الحادثة من لفظة إلى عبارة عندما ننظر إليها من خلال امتيازاتها الفكرية والإيديولوجية. إنها تقدم ذاتها عبر هذا الذي يحدث بامتياز ما. لكن الامتياز هو خاصية إضافية محتاجة إلى ذلك الحدث الذي تريد هي أن تبرزه، أن تخصصه بما لا تملكه بقية الأحداث. ومع ذلك فالحادثة لا يمكنها أن تهبط إذن من مستوى مفارق للحدث بل هي بالأحرى تنشق عنه، مضطرة لأن تقيم ملكتها الفكرية فوق مادة الحدث.

حتى تتحول الحادثة إلى إستيمية فإن لها كل الحق بامتلاك ما يعطيها ثمة شمولية وفرادة في الآن نفسه. إنها تقدم حدثها مفاجأة. تجعله يتقدم على نظرائه من بقية الأحداث العادية والمبتدلة. لكنها مع ذلك تظل تستمد كل خصوصيتها من كونها ذات أصل في الحدث ذاته. فإذا كانت قد أفرزت ثمة منطقاً، فإن شكلانية منطقها زاهرة حتماً بالمضمون الذي يتقدم عليها إجرائياً ومنطقياً في وقت واحد.

والحادثة إذن تقع هنا، إنها تحدث. فمهما تقول هي عن نفسها، ومهما يُقال عنها، أو يُحال عليها من تحليلات وتنظيرات إنما تظل أشباحاً لها. لذلك فهي تسبق تعليلها أو تأويلها وتبقى بعده، تطفر حوله. تظل أغنى منه. إنها من نوع تلك المفاهيم - وإن لم تكن مفهوماً أبداً وليعذرنا الفارئ هنا لهذا الاستخدام المحض الإجرائي والموقت - التي تتحدر على المفهمة. فالقول المنطقي عنها أو عليها، وكذلك التحديد المعرفي لها، يفترض تحطياً حتمياً لمنطق النظام والأنظومة. بل ربما صلت عبارة الانظومة لتعطيلها فرادتها الخاصة بالنسبة لمفهوم النظام الذي يظل يوحى بنوع

من التعقيل والتشميل. لذلك عندما يُراد التعبيرُ عنها ضمن مصطلح الاستيمية فإنها تنزاح من حيز المفهوم المفرد إل التشميل التجريدي الذي يود أن يخاطب التاريخ كايديولوجيا كلية وكليانية، من منطِ المفرد المفاجأة، الذي بدوره يحطم كل شكلانية الايديولوجيا والتاريخ، وتأريخها معاً.

إذا كانت الحدائة عنصراً يضاف إلى حدث معين كيما تغدوله ثمة خصوصية امتيازية، فإنها تظل محتاجة إلى تلك الكينونة - التي - تحدث. ومن هنا فإن عبارة هيدغر التي يقول فيها إن الكينونة إنما تحدث، أو إن الكينونة إنما تحيى بفعل الكون، لأنه لا كون بدونها، تلك العبارة هي حديثة بالضرورة. أي أن الكينونة ذاتها لا جدوى ولا معنى لها إن لم تكن تحدث. فالكينونة التي لا تحدث تظل منسية، أو تبقى قبل النسيان والتذكر. مرجع الكينونة هو في حدثها. وإذا ما حدثت الكينونة، صار للحدث امتيازه. صار لدينا ثمة حدائة إذن.

تلك اللحظة النادرة، أو الحارقة، التي يتفق فيها أن الكينونة إنما تأتي، فإنها لا تأتي إذن إلا لأنها حدث. واللغة العربية حين تلفظ الحدث تعطيه خصوصية. ليس هو حادثة، لكنه حدث. فاللفظة في حد ذاتها تميز، تزيح من مسلسل الأحداث، وواقعهما السديمي واللامعقول، وغير المتوقع، أو غير المعقلن سلفاً قبل وقوعه. حتى تصير الحدائة حدثاً لا بد لها أن تفارق وجودها السديمي، وتبرز وحدها فوق تاريخ الحياة اليومية. إذ تصير ذلك الحدث الذي يوقف فجأة سيولة الأحداث. يحقق فيها القطيعة والقطاع. يجعلها نهاية وبداية في حد ذاتها. الحدث إذن يغدو مولداً للحوادث. يتميز عنها لأنه يلد منها ليغير فيها. ينقلها من التأريخ إلى التاريخانية. ينقلها لغوياً من تعيين المايقع والمايحدث إلى الحوادث في حد ذاته. الذي يغدو حدثاً. يتطلب وقف التعامل المعهود مع سلاسل الأحداث: لأنه يقدم من ذاته ما يقطع ويفصل حتماً من السلسلة ومعها.

الحدائة هي البدء من ذاتها. هذه العبارة مغرية وإغرائية. ينبغي الاحتفاء بها. وفي لحظة الاحتفاء ينبغي التخلص منها حالاً. لأن الحدائة محتاجة حقاً لكل ما يسبقها حتى تتميز عن كل ما يسبقها. لا تلد من عدم. ومع ذلك فإنها مضطرة أن تعدم كل ما سبقها. أو على الأقل فإنها تمارس الوقف وإيقاف صيرورة الأحداث. فهل هي منعطف كما نقول في اللغة اليومية. لكن ما الذي يجعلها حقاً انعطافاً. إنها تلوي الأحداث، تدمر حركيتها، توقف جريانها الميراقليطيسي. تقفر من النهر. تقف فوقه. تقول إنها البدء؟ أو الاستثناء؟ أو الشذوذ؟ أو الخروج عن القاعدة؟ لكنها قد تكون الخروج من القاعدة، وليس الخروج - عنها.

الحدائة بنت ساعتها. عبارة شيقة أخرى. لندقق القول إذن حتى لا نُخدع بالبالغة عن البيان. والعربية هنا كذلك لها خصوصيتها. فالرمز المتمرد على جذره اللغوي لا يفقد الأساس. يحمله معه. لكنه وهو يحمله معه فإنه يقلب وجهه وتوجهه. تحمل الحدائة معها حادثتها لتجعلها حدثاً. فهل هي إذن لا تأتي من حضن الحدث. ولكنها تسقط عليه بطريقة ما. إذن، في هذه الحالة تفارق الحدائة أصلها كحدث، وتجعل ذاتها تنصب من لا مكان فوق القاعدة المعتادة لها التي هي الحدث.

فالسؤال إذن ثانية هو: ما الذي يجعل حدثاً يصير حدائة. هنا لا بد من عكس التحليل.

أولاً: كان الحدث لا يمكنه أن يأتي بالحدثة من لحمه وعظمه. إنه كالمادة الأولية التي تسقط عليها الصورة الأرسطية لتحوّلها إلى أيقونة. والأيقونة تقف أو تتعلق وحدها في فراغ من المادة والصورة معاً. الأيقونة المملقة في الفراغ هكذا. هل هي الحدثة. تغدو وحدها وحيدة. تصير صنماً تخترع قطعها وزميرها وأنبياءها وعبادها. كما ومثلها يحدث لأي شيء في كل مناسبة ولأية صدف. والفلاسفة المعاصرون يتشبثون عادة - هذا ديدنهم - بالصدفة. يحتفلون بها أيما احتفال ويستعرضونها أيما استعراض. في هذه الحالة تفقد الحدثة أيقونتها من جديد. يستلبها الطغس والشمية. ونعود لحالة افتقادها. الحدثة افتقاد الحدثة. تصير هي كلّ الكلام والتحليل والتعقيل في غيابها.

بل ينبغي أن نقبض إذن على هذا التعريف الهزلي للحدثة. وهو أنها هي ذلك الكلام عن غيابها وفي غيابها. تغدو لماً غيبياً وربما غيباً ككل الآلهة الأخرى المبدولة والمعروفة. والحديث عن الغائب في غيابها ذاكرة مستقبلية تافهة لما لم يقع بعد أو لما لم يقع من قبل - بعد. طُلب الغائب هنا هو نوع من سجن الوليد الذي لم يلد بعد تحت كل تصنيفات العائلة والدين والمجتمع والسياسة. أقبح مسبة للحدثة. يوطوياً.

الغياب هو ذلك الشرط الوحيد الذي يلغي الحدثة. يجردّها حتى من حدثها. يجعلها ذلك الحدث الذي لا يحدث أبداً. لكن الحدثة مع ذلك تمتلك شيئاً كثيراً من هذا الذي لا يقع فعلاً. لا يحدث اليوم أو غداً. إن لها غيابها. مثل تلك الكينونة التمسّة التي يظل الفلاسفة ينسوها رغم كل ادعائهم في تذكرها أو في الانداز حول كونها المنسية التي يجب أن نتذكرها. لا نتذكرها حقاً!

الحدثة الغائبة يمكن لكل لسان أن يخترع لها اللغة والأوصاف والنحو والدلالة التي يمكن الصفاها بها دون أن يتاح لها أن تقول كلمتها في كل ذلك الذي يُقيم عليها، ويفتحها، يفتحصها، يقيم معابدها وهيّاكلها، وهي فيها ليست سوى اسم. اللغة هنا تطاردها. كذلك تفعل للأسف فلسفة الحدثة. إنها سريرة وسريرة هراقليطية تجعل جنة الحدثة طافية على جريانها وسيولتها الضبية.

ما أن نحل إستيمية الحدثة حتى يتغير كل شيء. ومع ذلك فمن يقول إن الحدثة محل. بل هي غائبة. ومطاردها لا تفعل شيئاً سوى أنها تزيد في غيابها وتشردها حول كل الاسماء والصفات واللفات التي تدعي الاساك بعض دلائلها. لكن أي دليل يمكنه حقاً أن يطلق حديثاً عن غيابها وكأنه يسمها. الغياب لا يصنع إلا الغياب. وهذا هو دأب الذي يملك اللغة خارج وقائعها. وهو حال كل من يضع شريعة اليوطويا قبل أن يرى وجهها. لكن الحدثة تحدث.

المشكلة في الحدثة أنها تريد أن تنور على كل الأنظمة المعرفية التي يسلكها البشر وغرقولهم من أجل أن يعرفوا بها ما لم تتسر معرفته إلا باستيعاب موضوع المعرفة وأنظمتها والتخلص من المعرفة وأنظمتها في آن واحد. كهذا المعلم الذي يكتب على لوح أسود أمام تلامذته ما يكتب، ثم مسح الكتابة. ويظل اللوح أسود يتقلب على كل ما يكتب بالأبيض فوق أديمه الأفريقي البربري. من يكتشف إذن بربرية اللوح الأسود. دليل واحد هنا نحو الحدثة. وهو الدليل الذي يرفض الكتابة عنه ويظل يعدها دائماً. لأنه يظل قبلها دائماً.

إذا لم يكن بالمستطاع الاساك بحدث الحدثة فإن كل الأوصاف والتحليلات تظل ممكنة.

والطريقة الوحيدة للتعامل معها ليس هو الامتناع عن التعامل معها، ولكن هو الدخول في الحوار مع غيابها لا من أجل التذكير بها، ولكن من أجل استحضار غيابها الخاص. فهي ليست تلك الحبيبة التي يمكن أن يجسدها أي جسد لامرأة يترقبها خيال المراهق. ومع ذلك فهو مستعد أن يتنازل عن خيالها في سبيل الالتحاق بأي جسد لأية امرأة محتملة.

تمتلك إذن بعض حقيقة عن الحادثة عندما نصف غيابها بأنه غياب خاص. صار إذن للغياب ثمة صفة. غياب خاص. كيف نميزه. كيف نقول عن غياب أنه خاص. ما هو ذلك الغياب الذي يصير خاصاً. من أين لنا خصوصية الغياب هذا، ونحن لا نعلم عن الغياب إلا ما يعنيه غيابها في حد ذاته. فالغياب هو غياب شيء خاص. افتقاد أيقونة، لونها، شكل، حجم. فالغياب إذن لا يمكنه أن يعني شيئاً إلا ما يلحق بشيء ما. كأن نقول غياب الشمس في الليل. غياب الحبيبة في موعد للقاء بها. غياب الصورة والجسد والصوت والحرارة. وهذا الشيء الذي نعرفه ونفتقده. إلا أن الحادثة ليست معروفة بعد. وإذا عرفناها فلماذا تقع في شراك غيابها. ما أن نقول عنها إنها غائبة حتى نكون قد حددنا لها ثمة كياناً. لكن الكيان القاعد وراء غيابها ليس غائباً تماماً. والحادثة التي نعرفها وهي غائبة لن تكون إذن تلك الحادثة التي نصفها أو نتصورها نقيض كل ما سبقها على أنه هو قديمها، وقديمها الذي أتى قبلها. لكنه لا يأتي قبلها إلا لأنه يأتي بعدها. بمعنى أن الحادثة التي لم تتحقق، ولكن حدث لها أن أعلنت عن غيابها قبل غيابها، فأنها لن تعود هي حداثتها، ولكن تغدو وهي شبهها. والشبه يقع لكل ما هو معروف مقدماً. فكيف نقول شبهاً لما ليس لنا أية معرفة عن الشيء الذي نكتشف له شبهاً أو أشباهاً.



مثلاً بنى هيدغر كل فلسفته على غياب الكينونة دون أن يجعلنا نعثر عليها مرة في كتاباته، مثلاً جعل من فلسفة غياب الكينونة فلسفة لحضورها بطريقة ما، أي مثلاً جعل فلسفته ذاتها هي ترميز لذلك الحضور إن لم يكن هو الحضور ذاته، فإن غياب الحادثة، والحديث عن هذا الغياب يُدخلنا شيئاً ما إلى جو الخصوصية التي يمكن أن تتمتع به الحادثة، فبما لو أمكن التعرف إلى بعض رموز وجودها من خلال بعض إشارات افتقادها. لكن المهم دائماً في كل هذه الصلة التي يمكن أن نعدها بين الحادثة وخصوصية غيابها أن يقع شيء ما من هذه الخصوصية، أن يحدث أن ثمة غياباً خاصاً ما يقع لنا منه بعض الوعي لإمكان أن يقع للحادثة ما يجعلها تحدث. وبكلمة مباشرة فإن اللغة التي ألفنا التعبير بها إنما هي من نتاج التعامل الماضي بين الأفكار والأشياء، بين المعاني والأقوال والإشارات. ولذلك ما أن تمتد شبكة تلك اللغة القديمة إلى إشارات الحادثة حتى تجعلها قديمة مثلها. وتلك هي إشكالية الاحتياز على أية مقارنة من الحادثة. ذلك أن اللغة هي لغة - ما - حدث، أما الذي لم يحدث بعد، فلا بد أن يخرج لغته معه إذن.

هكذا نحییء الحادثة ونحییء معها لغتها. تحدث الحادثة / تحدث لغة الحادثة. إنها تأتي باللغة المختلفة. ولكن كيف يمكن أن يقع مثل هذا الاختلاف. لا شك أن أول ما يدل على خصوصية الحادثة هو صعوبة استيعاب اللغة الشائعة، لغة القول اليومي لمجالها الدلالي. ومع ذلك فإن خصوصية هذا الغياب التي تتبدى من عجز اللغة الشائعة عن استيعاب ما لم يحدث بعد، إنما تنهك مبدئياً في تقويض عادات اللفظ المعاد، تجعلها فجأة عاجزة عن الدلالة. إن رؤية اختراع

ما من قبل شخص عادي، خارج حلقة علمائه وصنّاعه، تجعله عديم الصلة به، يقف أمامه عاجزاً عن فهمه، لا يجد الاسم الذي يطلقه عليه، لا يعرف الأسماء الأخرى لأجزائه وتراكيبه. إنه اختراع موجود ملء حواس هذا الشخص. لكنه اختراع لا يحدث، لا يقع، رغم وقوعه المادي. فوجوده بمثابة عدمه بالنسبة له. هكذا قد تقع الحادثة في زاوية ما، في لحظة ما، ولا يميها الفرد أو المجتمع، وحتى التاريخ نفسه ما دام لا يستطيع أن يمدّ فوقها شبكية لفته وألفاظه المعهودة. فالحادثة إذا كان لها أن تحدث إذن، فهي تحدث - في - اللغة. وحدوثها لغوي أصلاً مهما كان لها تجسيد وتحميم في الواقع.

فالما يحدث لغوي. لكن اللغوي ليس هو المايحدث إلا عندما ينفك اللغوي عن / اللغة. لأن اللغة هي شبكة المفاهيم المتعارف عليها، هي نسج الدلالات المقروء من دلالتها، المصنفة جيداً في القواميس، والمتشكلة جيداً في تعاريف المعلومات والنصوص المتداولة، ولغونات العلوم والثقافات المبرجة النمذجة المتشكلة أشكالها الأخيرة والنهائية.

يظل هيدغر يتقنى آثار كينونته الضائعة عبر كل ملفوظاته، وملفوظياته (les énonciations) ليكسر حدود المفهوم من الكلّيات، والمتعارف عليه من المفاهيم، ويضعنا على شواطئ اللامفكر به، «الإلامقول بعد». فالسجن هنا هو الذي يحطم أسواره ليوقفنا على العراء خارجه. كأنما اللغة المهدغرية، في أقصى نضالاتها، إنما هي محاولة لردّ اللغة إلى حيز الرمز، محاولة لاسترجاع كل انتشارات الدالّ في دلالاته إلى الدال وحده ووحيداً. أما كيف يمكن تحقيق مثل هذه المعجزة، كيف يمكن القول واللغو والكلام عن الدال بدون أية دلالات، فذلك هو أبعد ما يمكن أن يمارسه التمعين^(*) عندما يستطيع أن يتجاوز الماقبل اللغوي، إلى المابعد اللغوي. الذي يظل مع ذلك لغوياً، إنما لغوياً مختلفاً حقاً.

يريد المابعد اللغوي أن يحقق التعبير عن المايحدث. أن يصير هو جاهزية ذلك التعبير، الذي يتخلّص من كل مفاهيم التعبير وأدواته المعهودة. ولغة الدالّ وحدها هي القادرة على أن تكون حيز المايحدث، عندما يتمكن الدالّ فعلاً من التقدم على كل المدلولات، عندما يتخلّفها وراءه؛ عندئذ فقط يقع المايحدث في حيز المابعد اللغوي. يقع ذلك المستقبل للماضي والحاضر، وللمستقبل نفسه، ذلك المستقبل للزمن كله، في كل آناته.

فإن الكشف عن مستقبل الماضي، ومستقبل الحاضر، ومستقبل المستقبل يعني الالتقاء بالمايحدث المتميز عن كل حدث، والمحيث له في ذات اللحظة.

حتى يلتقي الحيّ يتبغي انتظار المايحدث. فالحي فيزيولوجياً وفيزيائياً هو قاعدة الحي ميتافيزيقياً، أو أنطولوجياً، أو بالأحرى أونطياً فحسب. ليس متمركزاً في شيء، وليس متجوّباً في فراغ. لكنه شارد في أنحاء الزمكان. ولشدة ما هو حي، ولراهنية المايحدث فيه فإنه مبعث فرار العقل من إنتاجاته. دعوة للوعي كما يرفض كل اللغات التي يحكي بها مع الجميع، لكي يلتقي تلك اللغة التي تهبّ المُفَرَّدَ أعزلّ ووحيداً. هنا يشتغل التمعين على الراسب المادي الأخير لكل

(*) التمعين: Significationisation، عبارة يشتغل عليها التأمل الفلسفي في هذا الكتاب حسب تنميات كينونية مختلفة، تبعدها عن أصلها القاموسي. وفي سياق هذا الفصل يرد بعضها.

متعين، ليبرهن على لامتنيته ولا تحديده، بل بالعكس ليوضح له كيف أنه يمكنه أن يحطم المفهوم الذي اعتاد أن يندرج تحته، ليفوز بهويته الخاصة، بفرديته، أي بمعناه الذي لا ينطبق إلا عليه. إنه ذلك التمعين الذي لا يعطي معنى لأحد، ولكنه يكون قادراً على تقبل معنى كل أحد، منه فحسب.

لذلك فالتمعين هو كاشف الراسب المادي الأخير لكل متعين. لهذا الذي يحدث فيه المايحدث. ولذلك أيضاً كان أهل مستويات التأويل تجاه النص المبدع، هو ذلك التأويل الذي يُعَمَّن - المعنى في المايحدث في النص، في النص عندما يجعله يحدث، عندما يكون التأويل قادراً على تفجير النص إلى تناص. إلى حركة حدوث النص، أو التنصيص لدى كل قراءة تأويلية. فالتأويل هنا لا يتلوق المبدع في النص المبدع، لكنه يفجر فيه قدرته على التناص. في تحريره من كل دلالاته، التي تؤلف أعماقه، ورده إلى داله الأصلي الخالص الذي هو قبل العبء، وإن كان يأتي بعده. هو المابعد - النصي، لأنه يسلم كل ما فيه من المابعد - اللغوي. يقدم مفاجاته الخاصة للتأويل المفاجيء، ذاك الذي يحمل القراءة التي تأخذه على حين فجأة.

إن [التصفية] الأرسطية (Catharsis) تغلُو في سياق التناص - كما نعينه هنا - ليست تلك التصفية النفسانية التي يمدتها الفعل الدرامي التخيلي، بل هي تعرية الدال من أعبائه المحمولة عليه من دلالاته المنشورة فيه والمتشرة عنه. إنها التعرية أو تصفية الدال الدرامي نفسه من تلك ← الأعباء. استعادة التخيل من فوضى صورته، ومباشرة فعل التمعين في فعل تخيله الخالص. فالتصفية أو التعرية هذه، ليست نشاطاً استرجاعياً بل هي حصيلة الراسب المادي الأخير المتبقي عن عملية اللقونة الإبداعية في النص المبدع؛ إنها المابعد اللغوي، إنها الهي ما بعد الحياتي. فما يتبقى بعد التصفية هل هو المثل الافلاطوني. بل هو المثل الآخر المعاكس للافلاطوني. هذا الذي لا يمكن الانتقاء به إلا في ذروة كثافته، وليس في ذروة شفافيته. هذا الذي لا يفسد المثل، ولكنه يحمده في جسده الذي أضاعه وبقي هو بعده ظلاً وشبحاً. فذلك التصفية اللاأفلاطونية والحدائوية إذن في فعل الحدائفة، هي التي تجرد الأجساد من ظلالها وأشباحها، وتجدها حرة متفتحة، تفرح وترقص في كل الحدائق المحرمة على آلهة الأوبل وسلالتها اليهودية المسيحية من بعدها.

إنها تصفية طبقات وركام المفاهيم من فوق جسد الرمز، تخليص الرمز من كل مرموزاته، ونصب تمثاله في أرض العراء. إكتشاف أن للرياضيات اقتصاداً لا يقوم في العلاقات ما بين الأرقام، ولكن ما بين كثرة من الأجسام والأشياء والأحجار والأشجار والحيوانات. إكتشاف النساء في الأنثى، وليس الأنثى في النساء؛ نسيان اكتشاف [أجساد] الأنثى من أجل اكتشاف أجساد النساء. مابعدية اللغوي تنسف إذن ما وراثية اللغة. تحرير الرمز من مرموزاته. تحرير النص من نصيته، وإطلاقه في التناص. انتزاع النص من كثرته، واستهدافه في أقلوبة التناص. استعادة الغوص ما - تحت - السطوح، والعموم فوق السطوح دائماً. وحده البحر هو السطح. وأعماقه لم تكن إلا من أجل أن يحدث الموج. سطوح ترغي وتزيد في سطوح. هي هو البحر.

تلك رحلة التمعين في تشرده. لا يمكن القول عنه إنه موجد المعنى أو المعاني. لأن المعنى لا يلبث حتى يتصيده المفهوم. ويصير التمعين أحد أنشطة المفهمة. يعجز العقل إذن عن العثور

على عقله، ذاته، بعد إنتاجاته. يقدو أسير عقلانيته. تصيدُ الإيديولوجيا. ينطفئ فيه جنون الحداثة. يسمي قديماً في أركيولوجيته. مستحاثاً بين مستحاثاته. العقل محتاج إلى إنتاجاته، إلى أركيولوجياته منثلة في ركائبات الأنظمة المعرفية، المسكة بحيزات العلوم والمؤسسات. العقل المنتج للتقنية كيف يمكن الفوز به بطريقة لائقية، الامساك به لا تقياً. البُدُ الصانعة للآلة، كيف يمكن الاحتفاظ بها لا آلياً. التقدم ينترس الحداثة. التقدم يدعي الحداثة التي يقتلها. التقدم يضمم المتقدم يطويه تحت صخب الآلة، يعيد انتاج وجهه وملاحه. كيا يحويه في النهاية.

كل ذلك لأن الحداثة في نهاية المطاف سوف تتواجه مع التكنولوجيا. ذلك أن المشروع الثقافي الغربي تميّز عن مشروعات الإنسانية كلها في أنه استطاع أن يخلق طبيعة أخرى فوق الطبيعة الأصلية، وأعاد إسكان إنسانه ومجتمعه في بيتها. فعدا إنسانه مختلفاً في بيئة مختلفة، يتحكم فيها معاً مقياس التقدم التكنولوجي وحده. فصارت الحداثة ذاتها مُطاردة في تلك البيئة، غريبة في مجتمع التقدم. أحس بذلك فلاسفة الغرب منذ أواسط القرن الماضي. وغدوا يتحدثون عما سمي بالمرض التاريخي. وقد كان أول من عبر عنه هيغل تحت مصطلحه الشهير: شقاء الوجدان، أو الوجدان الشقي. ذلك أن التاريخ أصبح يعني سيطرة مطلقة للوعي على الأحداث وتوجيهها. غدا له معنى وحيد هو التقدم. والتقدم مقياسه حصائل التغيرات المادية التي تتحقق في مجال الصناعة والعمل والتنظيم الاجتماعي. في حين يسيطر التاريخ هكذا على مسيرة الإنسان، يحتويه من كل جانب، يوجهه الانحاء الوحيد المعقول، فانه لا يتبقى ثمة وجود لكل تلك العناصر أو القوى الأخرى التي لا نجد لها تفسيراً أو تجسيدا في خطاب التقدم وإنتاجاته. فالتاريخ المكتوب الذي ينشئه الوعي عن وقائع تقدمه يصير هو الدال الوحيد الذي لا يمكن لأية فعالية أن تحوز على ثمة كيان دون أن ترجع إليه، وتدخل في شبيكة تعليقاته. هنا التاريخ المكتوب يقتل التاريخ المعاش. وثورة ينشئه على ذلك التاريخ الأول إنما تأتت عن ادعائه احتكار المايحدث. فالتاريخ المكتوب أي ما يمكن لثقافة معينة أن تعقلن عبره مسيرتها وأن تحدد انجماها المتصور، وتفترض أسباباً وغايات لكل أحداثه، إنما هو نتاج عقلانية الوعي المسيطر. وهو الذي تصدى له الفلاسفة والكتاب الذين وُصفوا بالعدميين، من أمثال بلوخ وأدورنو فيما بعد. وكان ينشئه في طبيعة هذا التيار، لأنه اختار التاريخ الآخر المختلف. لأنه عبر من خلال مصطلحه عن مفهوم الأفق أو الشفق. كيف أن المايحدث في نصفه المظلم هو أغنى وأعمق بكثير مما يظهر في نصفه الأعلى المنور. فالشفق يعكس صورة الحياة، ما يخفى منها، أو ما يعجز العقل النظامي عن استيعابه بظل يطارد ويؤسس في الأعماق ما يظهر على السطح. فإن فكر ينشئه يعلم الرموز من أجل استعادة الرمز. ويطيح بأساليب التعقيل المنتجة لواحدية التفسير، من أجل أن يعيد افتتاح مسرح الحياة كله أمام الحي لا أن يسجنه في تمثيلية واحدة عنه ندعي اختصاره واختزاله.

إذا كان القرن الماضي هو عصر اكتشاف التاريخ في كل مجالات المعرفة، فقد رأى ينشئه أنه ليس التعلق بالتاريخ الذي يعبر عنه بالتعلق المرضي سوى تعويض عن العجز في إبداع تاريخ جديد. كأنها غدت مهمة ذلك التاريخ هو إغلاق الطريق أمام عصر الحداثة. ونحن نعلم أن ينشئه لا يرى إلا في العصر اليوناني قبل السقراطي تلك المرحلة التي كانت الحياة فيها متحدة بالتاريخ. لكن منذ أن غدا للمشروع الثقافي الغربي بعد المسيحية ذلك التاريخ المكتوب والذي

تطور إلى أن يصبح علماً، فإن التضاد وقع مجدداً بين ذلك التاريخ الوحيد الاتجاه والحياة. ذلك العصر الدرامي الذي حكمه «ديونيزيوس» وحده لم يعد سوى حلم تراجمي في فكر نيتشه. إنه بشكل ما عصرٌ يمثل الحدأة بصرف النظر عن لحظة الزمانية المغرقة في القدم. أما كل ما أتى بعده فليس سوى انحطاط. وتدهور متناه بالنسبة له. حتى عصر الأنوار أو التنوير فإنه لم يتمكن من استعادة التوافق بين التاريخ والحياة، بل سارع إلى إشاعة العلم باعتباره البديل النهائي عن المعاناة الدرامية لانقسام الداخل والخارج، المعرفة والعمل، المكشوف في شفق الحياة والمستور منه.

وأكثر ما أثار نيتشه هو أن يقدو التاريخ نفسه علماً. على أنه يجب ألا نفهم من ذلك أن نيتشه كان يدعو إلى تقويض العلم. بل كانت خشيته من ذلك العلم الذي يدعي اجتياح كل ميادين المعرفة بحيث تغلق الطرق دائماً أمام المعرفة المختلفة. فالتأويل ينطلق من العلم، من المعلومة، لكنه تظل له قدرة دائماً على إعادة النظر فيها وتجاوزها. إنه يحوز على معنى التاريخ وفي الوقت ذاته يمكنه الغاؤه. «فكل من المعنى التاريخي ونفيه ضروريان لصحة الفرد، والأمة والحضارة». كما يكتب نيتشه. ولكنه مع ذلك يلح على الإنسان أن يحس الأشياء، أن يتصل بالعالم مباشرة، دون المرور بقنوات التاريخ ومعانيه، أي دون أن يعتمد تلك التفسيرات - الأيديولوجيات الموحدة لحركة التاريخ.

على أنه يُطلب من القارئ العربي هنا أن يتنبه إلى اسم التاريخ الخاص الذي يتردد هنا كثيراً في سياق المصطلح الغربي الخالص. فإن نيتشه وكل النافرين بعده من المفكرين الموصوفين بالنihilيين أو العدميين، إنما كانوا يضعون نصب أعينهم هذا التاريخ المحدد تماماً بإيديولوجيا المشروع الثقافي الغربي التقليدي. أو حسب مصطلح فلسفي ستكون له السيادة اعتباراً من هيدغر، فإن النفي يتوجه إلى تلك الميتافيزيقا التي حاولت أن تدعي تمثيلها للكونية، في حين أنها ادعت زوراً، وطردتها خارج معقوليتها. والتاريخ الذي أغضب نيتشه دائماً هو تاريخ تلك الميتافيزيقا، الذي سوف يسميه هيدغر بأنه تاريخ نسيان الكونية. وهو النسيان المقصود الذي يتجاهل هدفه الحقيقي في البداية، ثم يمسى نسياناً مركباً، لأنه يتحول إلى نسيان نسيان الكونية. مما يسمح له أن يقدم غياب الكونية الدائم على أنه هو الحضور النهائي لها.

لا شك أن العدمية الحديثة مهدت لبروز منهج التأويل الذي غدا هو بدوره المنهج المكتشف لفكر الحدأة في النزعات الكثيرة التي أسست لفلسفة الاختلاف باعتبارها تتجاوز مفاهيم المنهجية، إلى التأويل الذي يصير بدوره أداة فعالية للكشف عن المختلف. نقول إن هذه العدمية قد مرت بمراحل متباعدة، وغدت لها مفاهيم عديدة قبل أن يجعلها هيدغر منطقاً لفلسفة البحث عن الكونية الضائعة أو النسيان. وأول ما ينبغي الالتفات عليه هنا هو أن مفهوم العدمية الحديث لا يعني ذلك السلب المنطلق أو المطلق. بل هو مرتبط جذرياً بنوع الموضوع الذي ينصب عليه. فهو مفهوم سلمي بالنسبة لكل ما تقدمه الميتافيزيقا التقليدية من وثوقيات. وهو سلمي على طريقة نيتشه كما رأينا عندما يحوله جهة ما يسميه بالمرض التاريخي، هذا التعلق المرضي بوحداية التاريخ المكتوب أو المقبول مؤسسياً. وهو عند هيدغر إنما تضع العدمية هنا أزمة الإنسانية التي لم تعد قادرة على الاحتواء وراء المركزية العقلانية للميتافيزيقا التقليدية، وفي الوقت ذاته لا تجد لها مرجعاً أو أساساً خارج هذه الميتافيزيقا ذاتها.

فإنه بعد إعلان موت آلّه تلك الميتافيزيقا على يد نيتشه، وتصارعت الفلسفات الناعية للذاتية الغربية التقليدية، والداعية إلى تقويض مؤسساتها التعقيلية والأخلاقية والسياسية والمنطقية، فإن هيدغر أعطى للعمدية قواماً جديداً مختلفاً. لأن مذاهب فكرية كبرى عند /يونغر/ أو /إشتغلر/، أو كما تطورت لدى الجيل الأول من فلاسفة مدرسة فرنكفورت، عملت تهديةً نظامياً في بناء الذاتيات التقليدية وصولاً في النهاية إلى إعلان سقوط مفهوم الذاتية في مطلقه وجوهره العقلاني الأصلي. وبذلك غدا الفكر بدون أساس أو مرجع. وكان استسلامه حتمياً لسطوة البديل التكنولوجي الذي يحتاج عالم الموضوع، وراء رايات التقدم في مختلف مجالات الحياة اليومية والاجتماعية والاقتصادية. كان ذلك فعلاً عصر انهيار الايديولوجيات الكبرى التي قادت المشروع الثقافي الغربي سواء في مرحلته الدوغمائية المسيحية، أو في مرحلة عصر التنوير ونشأة العلوم المادية وصولاً إلى عصر سيادة منطق المبادلة في كل شيء، وانحسار أية شخصية ثابتة للذات التي غدت بدون ذات أو أصل ذاتي، أي عصر المجتمع الاستهلاكي المسيطر راهناً، والذي لا يبدو أن بعده سيأتي عصر آخر.



لا شك أن فلسفة التأويل عند غادامير تريد استعادة الذات بطريقة مختلفة. وهي هنا تسير على خطوات هيدغر، ملية دعوته إلى اعتبار العمدية نقطة بداية وليست نقطة نهاية كما حدث لأجيال من فلاسفة الثورة على الميتافيزيقا التقليدية. فليس المهم أن نرتاح عند الخلاص من مرحلة تقويض الدالّ القديم، الوحيد المسيطر. بل لا بد من الشروع في صعود الطريق الذي نزلناه. لأن الذات التي قوضناها مع مشروع الميتافيزيقا التقليدية، كانت ذاتاً تجريدية، تقف قبالة موضوع تجريدي هو الآخر. كانت الذات تصوغ نفسها على هيئة ومادة الموضوع المجرّد الذي أوقفت فعاليتها على التصدي له وفهمه. هي تلك الذات التي تموضعت تجريبياً كذلك. والآن يحين وقت استرجاع الذات الأخرى المنسية والمهملة والمحقرة، المحذوفة من خطاب التنوير والمسترجعة استرجاعاً سيئاً وحلمياً في الرومانسية التي جاءت ردّ فعل على سيادة الذاتية المطلقة والمجردة التي أنت بها لحظة التنوير، والتي هي بدورها كانت ردّ فعل على إطلاقة الموضوع وتجريده اللاهوتي في الفلسفة القروسطية، بحيث إن التنوير ألغى اطلاقة الموضوع اللاهوتي، أعلن موت الإله، ليتقمصه في الذات الانسانية.

إن استرجاع الذات الفردية المحدودة، المتناهية، الموجودة هنا وهناك مع كل ذرة انسانية، تتطلب ولا شك قلب نظام الأنظمة المعرفية من أسسه المنطقية والآنطولوجية. لكن لن يتم مثل هذا الاسترجاع إلا بعد أن تكون الذاتية الاطلاقية قد قطعت رحلة اكتشاف العلم الحديث، وصولاً إلى سيادة التكنولوجيا باعتبارها هي صورة الذاتية المطلقة منعكسة على الواقع الفيزيائي والاجتماعي. هذه الصورة الانعكاسية هي التي سيكتب لها الانتصار النهائي على الأصل، لأنها هي التي تستحوذ على الموضوع بكليته، وتغدو الذات المطلقة بدورها ظلاً باهتاً وشبحاً هائماً لا حقيقة له إلا فيما تمثله التكنولوجيا وتفرض من قيم وعلاقات ومنهجيات عقلانية وإيديولوجية، لأنها تغدو هي مقياس كل شيء مقابل انسان العصر الهيليني الذي كان هو مقياس كل شيء، «إذ كان ديونيزوس هو كل شيء وفي كل وقت» حسب المصطلح النيتشوي العتيذ.

تقوم رؤية غادامير - المخلصة إلى أقصى الحدود للمنعتطف المعرفي الكينوني الهائل عند أستاذة

هيدغر - على تجديد الاعتقاد بإمكانية استرجاع الذات بخصائصها الواقعية، التي كانت هي موضع زينة وإتمام التنويريين القدامى، وفيلسوفهم الأكبر ديكارت. تلك الخصائص هي نواقص الذات نفسها. وهي أن الذات أصلاً محدودة، وأنها لا تستطيع أن تمارس أي احتكاك مع العالم إن لم تأت بكل ذاتيتها معها. لا تستطيع أن تتجرد من لحمها وعظمها، وتتصقّى. إذ عندما تتصقّى تشق وتترق حتى تتجوى وتتبدّد، تذهب هباءً في الفضاء. فالذات هذه التي يملكها كل أحد منا، والتي يمكن التعبير عنها تحت مصطلح الجسدي/ الذاتي لا يمكنها أن تقدم عل إدراك أو معرفة أي موضوع دون أن تأتية وهي مثقلة أصلاً بما كان يدعوه المنطق التنويري بالأحكام المسبقة. وهنا يبرز فهم جديد عند غادامير لثورة نشئه على التاريخ المكتوب، على ذلك التاريخ الذي يدّعي أنه يصير علماً. لأن حقائق مثل هذا التاريخ إنما تستمد كل شرعيتها المعرفية من ادعائها الموضوعية الناسخة لكل الأحكام المسبقة، البعيدة عن ذاتية المؤرخ والتاريخي.

غادامير يدعونا إلى تفحص ما ندعوه بالأحكام المسبقة. فهي ليست مفاهيم مغلوطة بالضرورة نستبق بها عملية الفهم للموضوع بحسب ما يملئ علينا نصّه المكتوب أو علامات وجوده الواقعية إن لم يكن نصاً. الحكم المسبق هو أشبه بمشروع للفهم، مشروع للقراءة، إن مشاركة قبلية تنبع من الانطباع الأولي الذي يمكن أن يجوز عليه الفهم. لكن هذا المشروع الذي ندخل بواسطته إلى عملية الفهم يظل هادياً من ناحية وقابلاً للتعديل الدائم على ضوء تقدم الإدراك، واستكمال الاستيعاب. وفكل باحث عن الفهم معرض للأخطاء الناجمة عن الادراكات المسبقة التي لم تخضع بعد لامتحان الأشياء ذاتها. كما يقول غادامير. فليس ثمة (موضوعية) أخرى هنا إلا التأكيد الذي يمكن أن يتلقاه الإدراك المسبق خلال عملية نشوئه. بحيث يمكن أن ينقلب إلى فهم متطابق مع موضوعه، أو يمكن تعديله أو رفضه كلياً، واقتراح مشروع فهم آخر يخضع لذات الحلقة، التي تذهب من الادراكات المسبقة إلى الادراكات المؤكدة أو المعدلة وبالعكس. فالحكم المسبق عامل مؤسسي لقراءة النص. وهو كذلك الذي يشكل أرضية أوسع للفهم، بحيث يغدو الفهم نوعاً من تعارف بين الذات وموضوعها. فاستعادة دور الذات الناقصة، والقابلة للخطأ، والمتعثرة، ولكن الهادية والمستهدية بأخطائها وأحكامها الناقصة والمسبقة نفسها، تنقل الفهم إلى عملية فهم الفهم التي هي حقيقة التأويل كمنهج قبلي - بعدي في آن معاً، عند غادامير. وهي ذاتها التي تؤسس التمعين باعتباره ليس تناصاً فقط للاركيولوجيا، بل هو ما يصف عمل هيدغر كله وشرّاحه حول محاولة استحضار نسيان الكينونة. إن فزوة منهج التأويل عندما يتحول إلى معاناة حقيقية للأفكر به، أي عندما يفارق منطلقه عند غادامير باعتباره تجديد لقرأة التراث، إلى محاولة استيعاب أونطية وليس إستمولوجية فقط لحالة التعاطي والتعامل مع الكينونة. إذ يدخل الفكر هنا حلقة المشروع الفهمي بكيته، أي بكل ما يتضمنه هذا المشروع من ترويعات وانتظارات، من أحكام مسبقة وشبه أوهام وأحلام، ومن خوف ورعدة كيركيغاردية، لكن غير تصوفية ولا غيبية، بل جسدية/ ذاتية.

التمعين يتضمن التأويل ويتجاوزهما كما أرى، لا لأنه يستبق ويستوعب فهم الفهم فحسب، ولكنه ينقل معه كل تجربته في الاستحواذ عل/ أو الترميز عن لاشعور اللغة. فما الذي يكفل ألا تكون الأحكام المسبقة غير اعتباطية وجزافية إلا ذلك الاتصال السري والمادي في آن مع جميعية اللغة إلى درجة اختراق خزنها الخاص من اللاشعور اللغوي الذي يترسب في تراث كل لغة عبر

ثقافتها المبدعة والواعدة بما بعدها. وعند غدامير أن الفهم وغوه التدرجي هو الذي يمكنه أن يكفل عدم الوقوع نهائياً في حياثل ذلك النوع من الأحكام المسبقة الاعتبارية والجزافية. ذلك أن الفهم ليس عملية بسيطة ولكنها فعالية مركبة تستخدم كل ما نعرفه من مهبات العقلنة، من تحليل وتركيب، وتصنيف ومضاهاة بين المفاهيم والعلامات وظواهرهما المتداخلة المعقدة. وهنا يبدو أحياناً عند غدامير أن الأحكام المسبقة ليست سوى مصطلح إجرائي. ذلك أن منشأها الأصلي يأتي عن هذا الاختلاف الواقع بين لغة المؤول الراهنة، وبين لغة التراث المغرقة في القدم. ثمة حوار صعب يقوم بين اللاشعور اللغوي للقاري، واللاشعور اللغوي للكاتب تحت النص موضوع التأويل. وليس ثمة حل في رأي غدامير لحل مشكلة هذا الحوار الغامض سوى الذهاب مباشرة إلى النص، والإصطدام به - والعبرة له - هذا الاصطدام هو الذي يحقق الرلوج إلى معاناة النص. كل ذلك بالطبع يتطلب الإقرار بأن ثمة ذاتاً حقيقية هي المتورطة بفعل التأويل. وأنه لا يمكن بالتالي الأخذ بموضوعية المعلومة الابستمية إلا إذا استعدنا تجربة تحقيقها والتوصل إليها، إلا إذا كانت لنا تلك الجسدية/ الذاتية القائمة تلقاء النص، وأصله في العالم، الذي هو بدون أصل. بل المعنى الميتافيزيقي التقليدي.

التأويل في مجال النص وقراءة أركيولوجيا المعرفة والتراث، يقابله التعمين في استعادة دور الذات المتناهية، بكل خصائصها الإيجابية والسلبية في منهجية وتنمية الموقف والعلاقة من استحضار نسيان الكينونة. فإن هيدغر لم يفلح الباب أمام استحضار نسيان الكينونة. لم يقترح منهجية معينة لمقاربة هذا الموقف. والتأويل عنده هو تحرير المنهجية، وتجاوز المنطقية التقليدية، وتبرير الحلقة باعتبارها أعلى أشكال الفهم التي تحتوي فهم الفهم ولا تفرق في تحديداته المدرسية. ولم يذهب التأويل عند غدامير بعيداً عن أصله الهيدغري، إنما ازداد تركيزاً. إذ استخدمه في نقد التاريخ وخاصة في مجال علاقة النص التراثي والأدبي بتحويلات الحدائ. فأعاد قراءة الرومانسية على ضوء التأويل وعلاقتها بمصر التنوير، وصولاً إلى تأكيد أن التأويل هو السبيل الوحيد لإعطاء شرعية أونطية للمعلوم الانسانية الحديثة. فإن الباحث في هذه العلوم لا ينفعه شيئاً التنصل من ذاتيته وادعاء الموضوعية الكاملة في معالجته المفاهيم علمه ومكتسباته النظرية والتطبيقية. ذلك أن الحكم المسبق ليس خطأ في حد ذاته، بل هو ذلك الشرع في الحكم الذي ينتظر اختباره واكتشاف خطئه من صوابه. فالحكم على الحكم المسبق بكونه خطأ قبل اختباره هو ما يجر الباحث التاريخي إلى ادعاء تلك الموضوعية الصارمة، وكبت فعالية النقد مسبقاً. ذلك لأنه لا يمكن إيقاف فعالية النقد عند موضوعية الموضوع وتحقيق شروطها فقط في غياب عن الذات التي يدعي العلم ضرورة غيابها التام وحياديتها؛ في حين أنه لا يمكن حذف هذه الذات وتضيئها: بل على العكس فإن ادعاء مثل هذا الموقف هو الذي يسقطنا ثانية في ايدولوجيا الذات المتعالية التي تمارس سلطتها في الخفاء ومن وراء ستار الحيادية المزعومة.

فالتأويل يعترف بالتدخل المباشر لفعالية الذات المفردة، لوجودها. واعترافه هذا يحرمه من كل أوهام الحقائق المطلقة، ويفتح أمامه مجال التعامل مع كل سلبات الذات وإيجابياتها، بحيث يتم عرض فعاليتها الظاهرة والباطنة أمام الرؤية الفلسفية الفاحصة والمدققة. فيكون استيعاب الموضوع هو في الوقت نفسه استيعاباً للذات التي تصدى له. هنا يندو التأويل تجميعاً. لأنه

يعترف بمنطقية الحلقة التي تربط طرفي العملية التأويلية، بحيث تتم الإحالات القصدية بين قطبيها؛ ليس على الطريقة الفينومولوجية التي انتهت إلى تجريد الذات المفردة إلى نوع من الذات المتعالية مقابل موضوع مجرد متعال هو بدوره كذلك. بل إن التمعين يريد أن يمارس فصل الفهم وفهم الفهم، الجاري كل لحظة بين كثرة في الذات وكثرة في الموضوعات. إنه يعود إلى منطق الحي، إلى انتظار الفهم الحي للموضوع الحي، بما يتخلل هذا الفهم من مختلف حالات سوء الفهم والتنافر والانحراف واليأس من الاحتياز على الشيء، والرغبة في الاحتياز في ذات اللحظة.

التأويل ليس هو مجرد الفوز بفهم النص في ذاته. فذلك هدف وهمي ويغدر إيديولوجياً عندما تمارسه منهجيات العلوم الانسانية المزاحة /أو المدعية لقيم المنهجيات التابعة للعلوم المادية الموصوفة بالصحيحة [هذا الادعاء الوهمي الأكبر]. بل إن التأويل يصير تمعناً عندما يفوز كذلك بأسلوب قراءة المؤول للنص، مما يتيح للنص أن يتوالد تناسلاً، لا أن يتكاثر كميّاً، ولكن أن يكشف له ذاتية ما عبر ذاتية المؤول نفسه، أو عبر كل حالة تأويل للنص أو تمعنين.

لا ريب أن عصر الأنوار الأوروبي الأول كان مدفوعاً نحو استبعاد الأحكام المسبقة، لتقويض مفهوم السلطة في إصدار المعرفة. فإن أساء مثل أرسطو أو القديس توما أو القديس أوغسطين كانت كافية لنشرعن أية معرفة ترتبط بها. فسلطة الاسم الفلسفي أو اللاهوتي، وشيوع معرفة ما لدى طبقة متنفذة من الإكليروس أو المتفهمين أو رجال البلاط أو سواهم من الفئات المسيطرة، كانا بمثابة العوائق المانعة في وجه تقدم المعرفة ومولد العلم الحديث. ولذلك كان منهج البرهان التجريبي هو المثل الأعلى الجليلد لتقييم المعرفة بحيث يمكن تجاوز كل حقيقة أو معلومة ليست بذات أساس واقعي لها يمكن البرهان عليه تجريبياً أو الاستدلال عليه عقلاً بما يحقق له شرطي الوضوح والتميز الديكارتيين. فديكارت هو صاحب القطيعة الأولى مع الفكر القروسطي، أو مع ذلك التراث من المعارف المدرسية المختلطة بالخطاب الديني، والمرتبجة إلى الأصول اليهودية المسيحية، والمحتمية وراء أسماء التراث الكبرى وشعاراته.

يريد فكر التنوير في مطلع القرون الحديثة أن يفصل بين الحقيقة والسلطة، سواء كانت مراجع تلك السلطة أساء كبيرة فلسفية أو لا هوتية. إذ لا يمكن ضياع الحقيقة بمجرد ربطها بمرجعها السلطوي. من هنا كانت الخملة على الأفكار والمبادئ والمعارف الموصوفة بالمسبقة لأنها لا تعتمد برهانها من خارج سياقها المعرفي أو العلمي فقط، بل إنها تفترض ذاتها مقياساً لكل الحقائق الأخرى. إنها تمنع مولد البحث، واستعادة العلاقة البريئة بين الفكر وموضوعاته. لكن فلسفة التنوير لشدة حرصها إذن على موضوعية المعرفة فقد جرفت الذات الفردية تحت غطاء من الذاتية المطلقة التي "تغربت عنها بمثال الكمال. فالهدف لم يعد تحقيق الإيمان المطلق. كما في المرحلة المدرسية، لكنه صار هو الكمال. والكمال يعني تطابقاً كاملاً بين الذات والموضوع، الذي ينحل أخيراً فيما فهمته المثالية الألمانية كاستحواذ كامل من قبل الذات على الموضوع. وهنا تكمن إيديولوجيا الميتافيزيقا الحديثة، المؤسسة مع ثورة التنوير. فهي استبدلت المطلق اللاهوتي بالمطلق الانساني. فيكتشف فوكو بسهولة أن اللامتناهي يظل أصلاً للمتناهي. والغيبية هنا تظل تحمّل على المفهوم الإنساني كما كانت أساساً للمفهوم اللاهوتي. لكن فوكو يستند في إستيمته هذه إلى

الدرس العميق الذي انطلق من هيدغر دائئاً، وهو أن الميتافيزيقا الحديثة، سواء عند مؤسسها الأول ديكارت، أو عند زعيم المثالية فيها هيجل إنما اعتمدت فكرة الجوهر اليونانية. بمعنى أنه يجري الانتقال من جوهر أو ماهية إلهية، إلى جوهر أو ماهية إنسانية. والجوهر هنا لا يتغير كأقنوم ميتافيزيقي بإضافته إلى صفة خصوصية. ذلك أنه يظل هو الاطار الاطلاقي المعرفي الذي يغطي ويضم كل الخصائص اللاحقة به. من مثال الايمان إلى مثال الكمال، تظل المعرفة تدور في رحاب المطلق. فالكوجيتو الديكارتي، والفكر أو (الروح) الهيجلي يريدان تحقيق التطابق التام بين المعرفة والوجود، ذلك المقياس الصممي لكل عقلانية متعالية. وبالطبع لا يتحقق ذلك التطابق إلا عندما يتجوهر كل من الفكر والوجود؛ أي عندما يحقق الفكر كامل ماهيته في استحوائه على كمال الوجود.

فالميتافيزيقا الحديثة التي أسستها فلسفة التنوير لم تستطع إذن أن تتحرر من سلطة أنطولوجيا الجوهر أو الماهية الموروثة عن اليونان، عن افلاطون وأرسطو هما بالذات. ولذلك يأتي عصر الرومانسية ليكسر حدة هذه الانطولوجيا، ليبني الحنين مجدداً إلى كينونة القرون الوسطى وأسرارها وحتى أوهامها الذاتية والغيبية. وكما يلاحظ غادامير فإن انبثاق الحنين إلى التراث مع النزعات الرومانسية في الأدب، قد أعاد للأحكام القبلية بعض شرعيتها المعرفية. وهنا الفن يلعب دور المنبه من جديد إلى المنسي من حقائق الوقائع ولونياته تحت سلطان الفكر الماهوي، وسيادة انطولوجيا الكمال. فإن الحنين إلى تراث الفروسية والحياة الريفية، والنمط الريفي أو البدائي، والأديرة والمعابد المهجورة، وميثولوجيا القروسطية وأصولها المعرفية في الثقافة ما قبل التاريخية المتجذرة في القدم. وهذا التطلع إلى الغربة واسرار البيئات غير المالوفة، والمجمعات البعيدة الناتجة جغرافياً والمختلفة حضارياً عن الغرب، كل ذلك لم يؤلف فقط مجرد مادة لشعراء الرومانسية، بل أسس منطلقات الموضوعات التي سوف تبني ما سمي فيما بعد بالعلوم الإنسانية. وكان جذرها هو التاريخ. فالاحتفال الكبير بكتابة التاريخ مع بدايات الحداثة، قد ساعد فيما بعد على نشوء الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية والانثولوجية. هذا إذا لم نقل أيضاً إن استطلاع الغريب وغير المألوف قد دفع كذلك إلى أدب الرحلات ثم إلى الكشف الجغرافية واستعمار عالم ما وراء البحار.



لكن الرومانسية التي حاولت أن تكسر سلطة مفهوم الذاتية والموضوعية المطلقة، إنما حولت هذه السلطة من مستوى التجريد العقلاني أو التهومي، إلى مجال تحقيقه في أرض الموضوع، في تاريخية العالم وجغرافيته، في بناء موضوعية العلم باعتبارها أكبر تحقيق لسيادة ماهية الإنسانية من حيث هي جوهر الكمال. فحين تصدى فوكو لإبستمولوجيا العلوم الإنسانية، ولمفهوم الانسانية بذاته، إنما كان يقصد انزياح هذه الايديولوجيا الخفية من سطح الممارسة إلى أصول لعبة الحداثة الغربية وجذورها الضاربة في أنطولوجيا المشروع الثقافي الغربي كله. فالعلوم الإنسانية لم تأت بقطيعة حقيقية مع حداثة عصر التنوير، بل كانت ثمرة له، ونتيجة متنتظرة لخطاب الميتافيزيقي الذي حاولت أن تدعي الثورة عليه بصورة مطلقة؛ في حين كان لهذه العلوم الإنسانية ميتافيزيقتها الخاصة التي وجب أخيراً التصدي لها وتعريضها. حداثة التنوير إذن لم تفعل سوى أنها نقلت الميتافيزيقا من قطب الموضوع، إلى قطب الذات. فصعدت من مفهوم

الذات وحدودها، من مستوى حجمها الفردي والمتناهي، إلى مستوى الذات المطلقة التي تعزو لنفسها كل ما كانت تعزوه للذات الإلهية كموضوع للمعرفة المطلقة، من حيث القدرة اللامتناهية، والحضور اللا محدود، والإمكانية المفتوحة، حتى تكون هي إمكانية الإمكانات كلها.

الإنسان هنا، أو الإنسانية - ونحن نسميها الإنسانية L'Humanisme - لم يهتم بتأكيد ذاتها كواقع بقدر ما صُنمت ذاتها باعتبارها هذا الكمال الذي يتحقق كمالاً أو تكاملاً. فإن مثل الكمال هنا يتصّب مقياسه في نهاية كل طريق واقعي. إنه يلغي واقعية الطريق مقدماً لأنه ليس طريقاً يؤدي حقاً إلى الكمال. إن لا واقعية الهدف تحتم لا واقعية وسائله وعمقها الفعلي. فإن تأليه الإنسان من جديد يعدم الإنسان.

هكذا لم تخرج حداثة التنوير من ذات الخطاب الميتافيزيقي واللاهوتي الذي اعتقدت نفسها أنها ثورة عليه، وأنها لاغية لأنطولوجيته وإستمولوجيته في آن واحد، أي لوجوده الماهوي ونظام أنظمتها المعرفية. ذلك أنها استبدلت اسم الإله، أو الوجود المطلق باسم الإنسان، فهي لم تغير حتى من أية خاصية لنظام الدال والمدلول للخطاب الميتافيزيقي المدرسي. بل كل ما فعلته هو تغيير الاسم أو الملفوظة من فوق ذات النظام التقليدي المعرفي للدال والمدلول السائد في الخطاب الميتافيزيقي المدرسي. لكن التغيير الحقيقي الذي لا يواجهه التأويليون إلا في نهاية المطاف لفلسفتهم، والذي حقق لفكر الحدأة ثمة قطيعة أساسية، إنما تجل في مولد العلم الموضوعي. فمهما جرى التقليل من شأن هذه القطيعة لدى بعض غلاة المؤولين، إلا أن حقيقتها ظلت ماثلة دائماً في مختلف الحقب التي مرت بها تحولات الحدأة (الحديثة). والدليل أن أكبر مآزق الكينونة كما حددها وعانها فكر الحدأة (المعاصرة) ابتداء من نيتشه إلى هيدغر، إنما كان في طغيان اللبس التقني الذي يريد أن يفرض على الكينونة أن تنهاى فيه، ما أن غداً مثال الكمال مُحْتَكراً في مفهوم التقدم الذي لا مقياس له ولا واقع إلا عبر التقنية المسيطرة.

فال مشروع الثقافي الغربي إذن حقق عبر حداثة عصر التنوير قطيعة إستمولوجية، وليست أنطولوجية كذلك، مع ما قبل - تاريخ العلم الوضعي. إذ إنه دخل تاريخ العلم الموضوعي محملاً بكل ميتافيزيقا ما قبل ذلك التاريخ. حتى غدا العلم الوضعي نفسه هو حارس هذه الميتافيزيقا الجليلة القديمة، غدا هو حيز اللامتناهي، حيز الإله الجديد المطلق القدرة والحضور والإمكانية، مقياس كل ما كان وما سوف يكون. فالإله اللاهوتي والإله الفلسفي اجتماعاً معاً في إنتاج مفهوم الإنسانية الحديثة المدعومة بـ /والثقل بفتوحات التكنولوجيا في كل حذب وصوب. هنا الاستمولوجيا تجسد عقلانياتها عبر التقدم التقني، وفي الوقت ذاته تدعم خطاب الإنسانية الفاتحة المتفوقة. تعيد إنتاج ذاتية متمركزة حول ذاتها والعالم كله يدور حولها. إنسانية لا تنتظر الكمال خارج خطابها بالذات، بل هو قائم من قبل بقيامها القبلي عينه. هي في واقع الأمر تنتظر لقاء ذاتها في نقطة البداية نفسها. فالتاريخ لا يصنع التكامل، لكن التكامل ينشر نفسه عبر التاريخ، ذلك هو التصور الذي يعكس نفسه عبر معرض التاريخ. لأن التاريخ لا يدعو إلى الخروج عن ذاته. إنه لا يقدم له النقيض أو التناقض إلا من خلال خطابه الأصلي كما في فلسفة هيجل. فالجدل غير جذلي تماماً. إنه لا يصادف العائق الا ذلك العائق الذي كان إمكانيةً متصورةً في تصوره الأصلي. والسلب ليس عابراً فقط، بل إنه لا يتمتع بمفهوم مستقل أساساً.

وعندما يوجد للسلب مثل هذا المفهوم فإن مفهومه ذاك يلغيه. أما حين يوجد السلب خارج مفهومه فإن التصور ذاته يندو بعدياً، تالياً وملحقاً على متصوراته. وبالتالي لا يضيف التصور جديداً، يصير لا طائل تحته. فالانسانية لا تأتي بعد الانسان، بعد الناس؛ وبالتالي إذا هي لحقت بهم، بانسانها وناسها لم يعد لها مبرر.

ذلك هو الفارق بين التاريخ والمابعد. فللمابعد يتزع تاريخ حدوثه. فما حاجته إذن إلى التاريخ بأحرفه الكبيرة. إذ إن هذا التاريخ إن وجد فهوليس إلا تصوراً كبيراً عما يحدث وإمكانية المابعد. إنه لا يكون إذن إلا إيديولوجيا. أما التأويل فهو الكاشف دائماً لذلك الانزياح بين التصور والمابعد. فالتأويل منحاز بالضرورة إلى المابعد، يستند إليه كما يهدم المتصور عنه. إنه يتبع الدال، ويفر من المدلول. لا يرفض إنتاج الفهم إلا بارتدائه دائماً نحو فهم الفهم. فالتأويل وهو أمام النص ليس انتظاراً له، لما يمكنه أن يقدمه إليه، لما يعطيه منه على أنه هو ما يتضمنه. فكل انتظار هو نوع من استباق المابعد. وهذا الاستباق هو الحكم المسبق، أو هو فعالية القراءة لما لم تقرأه بعد. وهو فعالية إحداث لما لم يحدث بعد. لذلك فإن تأويلية غادامير بالرغم من كل ما تقدمه حول شرعية الحكم المسبق من أجل إثبات ثمة ذاتية للمؤول، إنما تضطر للاستنجاد باستمولوجيا العلم المحض من أجل أن تسمى الحكم المسبق بمشروع حكم لم يجز البرهان عليه بعد سلباً أو إيجاباً. في حين أن التأويل حتى يكون انتظاراً خالصاً فإن عليه أن يترك للمابعد مفاجئته. يصير الانتظار عندئذ انتظاراً للمفاجأة، وليس تنبؤاً لها. وإلا لما كانت ثمة حاجة للنص مادامت تسبقه قراءته عبر انتظارها لما لن يأتي أبداً، لذلك النص الذي لن يأتي أبداً.

إن قراءة نص لهيدغر أو فوكو تظل لها مفاجئتها الخاصة مهما جاء القارئ إلى النص عبر كل التأويلات والتفسيرات التي يمكن أن يطلع عليها لمفكرين أو شراح آخرين. ليس ذلك لأن النص يكشف عن امكانيات متعددة للتناسخ، فحسب، بل لأن القارئ يعقد مع النص علاقات تمنع سرية بينها. فبدلاً من القول مع غادامير إن ذاتية المؤول تثبت فعاليتها بما تقترح من أحكام تسبق قراءة النص قراءة تفسيرية يكون هدفها البعيد الاقتراب من شيء، وهي أحكام مؤقتة ومرحلية قابلة على ضوء التفسير وتطبيقاته للتعديل والتحويل، للرفض كلياً أو القبول بها كما هي. إنما الأصح هو ملاحظة انتظار القارئ من ضمن عملية التأويل ذاتها، وليس مجرد عتبة أو مدخل إليها. وحتى لانظلم غادامير هنا فإنه يجب القول إنه فهم انتظار النص على هذا النحو، أي أنه اعتبره شروعاً ذاتياً في عملية التأويل. لكنه شروع يتطلب استعادة فهمه ثانية كلما تقدمنا وتوغلنا حين في حياة النص أكثر. وهذه الاستعادة تؤلف عصباً رئيسياً فيما يسميه غادامير نفسه بفهم الفهم. فالتأويل هنا يفهم النص، وفي الآن نفسه يفهم عملية الفهم هذه. أي أنه يكون دائماً واعياً لمختلف العمليات العقلية والحدسية والشخصية التي تشتغل على تحقيق هذه العلاقة الملتبسة المعقدة بين قارئ ونص، خاصة إذا كان ذلك القارئ مهموماً حقاً بهم الكشف عن / وفي النص أكثر من مجرد قراءته العادية.

لذلك فإن مصطلح التمعين قد يساعد أكثر على استيعاب التأويل عند غادامير، وفي الوقت ذاته يحقق خطوة أقرب إلى فكر الحداءة. فالذاتوية التي نافع عنها غادامير جيداً دون أن يقع في

شرك الذاتية المتعالية - بل بقي مخلصاً أشد الاخلاص للدرس الهيدغري في هذا المجال - ساعدته ولا ريب على إقامة جسر العبور من حيز الاستمولوجيا الخالصة إلى حيز الانطولوجيا الانطية - بالمصطلح الهيدغري الذي سبق عرضه - لكن هذا الجسر ظل يصبر عن ذاته من ضمن المصطلح الأقرب إلى الاستمولوجي منه إلى الأنطي . هنا تبرز قيمة النقد الذي أت به الفيلسوف الاميركي المعاصر رورتي /Rorty/ عندما رأى أن ما يقوم به التأويل إنما هو تعارف بين المؤول وموضوع النص ، أو شيء النص بالأحرى . تعارف يمر ولا شك بالفهم وفهم الفهم ، لكنه يتجاوز . وما يمكن أن نعبر عنه نحن بمصطلح التمعين . فإن هذا التعارف الذي يُدَوَّن المؤول ويُشخص النص ، أو يعيد إحياءه حياً مقابله ، إنما يُدخل الطرفين في وضع إنتاج حالات الرغبة والمرغوب وتبادلها فيما بينها . ويكون على التأويل هنا أن يترجم هذه الحالات إلى معانيها أو إلى مجرد معان تكون نتاج هذا التعارف ومحصوله الخصيب . مثل هذه الجهوزية هي ما تضعنا في مواجهة التمعين . إذ لا يظل التمعين مجرد عمليات في إنتاج المعاني - وهي تؤلف ولا ريب جانبه الاجرائي - بل إن هذه المعاني تظل عصية على المفهمة ، تقف عنيدة ضد تصبيرها مفاهيم . لأن المعنى هنا هو وليد المفهوم الذي يرفض أن يشبَّ عن الطوق ، ويظل محتاجاً إلى رحم/حضن الأم التي أنتجتة ؛ يظل قاصراً متطلباً رعاية أبويه . فالتمعين هو إستمولوجيا العلاقات الرغبةية التي تقوم بين الدوات . هو درجة أقل مما يطلبه البحث العلمي التجريبي . لكنه هو ما يؤلف حقاً رحاب التأويل . هذا النوع من علم اللاعلم ، ومن معرفة اللامعروف واللامعروف . يستفز العلم فينتج هذا كل علوم اللسنيات بأصولها وفروعها . لكنه يدع فلسفة التأويل في الوقت ذاته تؤول تلك العلوم وما يتخطاها وترتد إلى رحم السؤال الفلسفي الأساسي .

يبقى التمعين أقرب إلى الفعل الرغابي منه إلى الفعل الدلالي ثم المفهومي فهو يستوعب لحظة الإدراك الفارقة في إطارها الحيوي - النفسي - الذاتوي . إنه لحظة اضاعةٍ للمدلول الغامض غير الوليد وغير المتولد بعد ، والذي لا يزال على صلة رمية عضوية بالدال ، دون أن يتفصل عنه أو يستقل . فالتمعين ليس توليد المعاني ، وإلا غدا جهوزية عقلانية ومنطقية تلتحق بالمفهمة كدرجة أدنى منها بكثير . لكن التمعين هو ما يعمل على استرداد المدلولات من قبل الدال كلما نأت عنه أو حلت مكانه . هو ما يجعل الدال قادراً دائماً على الحضور بعد مدلوله أو مدلولاته كلها . إنه ما يجعل النص أو ثرات النص قادراً على استعادة حضوره بعد كل تأويل له أو أدلجه . إنه ذلك النص الذي يظل المؤول راغباً فيه بقدر أو بأكثر مما يحققه فيه من رغبات الفهم والتحليل والمضاهاة والتركيب . ليس لأن ذلك النص هو كنز من المعاني لا ينفد ، بل لأن المؤول الراغب فيه كلما عرفه أكثر ازداد توقفاً إلى تعارف بينها مختلف دائماً ، في كل مرة يتكرر فيها فعل الفهم وفهم الفهم .

إن التمعين هو الذي لا يتدخل فقط من أجل تحقيق علاقة الفهم بين القارئ والكتابة ، أي بين الإنسان وما ثبت من الحياة في الكتابة ، ما يجمد منها كنص من حروف ورموز ، بل إنه يود تفكيك رموزية العلاقة فيما بين الناس ، وما بين الناس والعالم على حد ما كان يفهم دلثاي المؤسس الأول للتأويل . وبالتالي فعلية الايصال من النص إلى القارئ ، ما هي إلا شاهد رمزي محدود على مساحة أكبر وأغنى وأكثر تعقيداً وتعددًا في مراكز الإرسال والتلقي ما بين الشذرات البشرية . إن التأويل يؤلف البطانة الكينونية للتواصل بما يولده من عمليات التمعين لحالات

التلاقي والتشابك ما بين الأقوال والأفعال والمواقف، ما بين الذات الإنسانية القائمة تلقاء بعضها، الراصدة لبعضها بعضاً، المحققة لذلك الفهم الذي عبر التمعين إنما يثبت قيام الذات تلقاء الذات الأخرى، دون أن يتجاوز حرية تمعين الذات الأخرى للأفعال الفنية الكبرى من حيث إنها تناظر وتجاوز المايحدث في التاريخ على صعيد الفرد والجماعة الثقافية.

إن حالة التشابك هذه التي يعبر عنها بالمايّن الذاتية /L'intersubjectivité/ هي التي تردف اللغة بحيوية الحوار. تجعل الحوار تمعيناً متبادلاً ينصب على سلسلة حالات متعاقبة ومتداخلة ومتفصلة من أشباه المعاني، من تلك الشروعات في الدلالة دون أن تكون الدلالة تماماً، من ذلك المزج والانزياح في آن معاً، في مادة القول والقول على القول. فالحوار ليس تفاهماً. إنه بالأحرى هو الحيز الذي يحقق فيه التمعين صيرورة الاختلاف. لأن الحوار إنما يستخدم الكلام المحمول دائماً ما بين السنة وأذان الذات المحققة في عمليات التقاول فيها بينها. إنها تخلق شفق اللسان المختلفة التي تلف كينونة تحضر وتغيب وتتلامح عبر التقاول. وهو الوضع الابدستمولوجي - الأونطي الذي جعل فيلسوفاً مثل غادامير يلتقي مع فكر معلمه هيدغر ثم يرتد منه إلى دلتي، ليكتشف لنفسه فيها بعد درياً خاصة في مفهومة التأويل، أو بالأحرى في تمعينه. إذ يخرج به في وقت واحد من مجال التأويل اللاهوتي الذي نشأ فيه سابقاً، ومن فيلولوجيا القراءة التأويلية للآداب الرومانية (دلتاي) ليجمعه سبيلاً إلى استعادة حوار كينوني مع التاريخ والاستطبيق. أما التاريخ فهو هنا ذلك الحيز الكبير الذي وسع دائماً نشأة العلوم الإنسانية وسجل لها منعطفاتها الابدستمولوجية الحاسمة التي سبها فوكو بالابستيميات. وأما الاستطبيقا فأنها تشابه التاريخ من حيث إنها تقدم نماذج التأويل. لكن ذلك لم يمنع غادامير من أن يُبقي على خطاب التأويل عنده متمتعاً بتلك القدرة المشروعة على استحضار مذاهب التأويل الكبرى عند دلتاي وينشئه وهيدغر معاً، معيداً تأويلها من جديد على ضوء تطورات فكره الخاص. فلنأخذ نسمع غادامير ملخصاً مسيرته الفلسفية مع التأويل وهو موشك على إنهاء رحلته المديدة العميقة. يقول إنه مع احترامه بما يدين فيه لهيدغر حول نقده لمفهوم «الذات» بما كشف فيه من أصل يعود إلى الجذور الماهوية والجوهرية لدى الفكر اليوناني، فإنه، أي غادامير، عمد إلى الاحتياز على الظاهرة الأصلية للغة عبر الحوار.

أي أنه حاول أن يكتشف تمعين اللغة من خلال الحوار. تفعيل اللغة بين المتحاورين بحيث يبدو ثمة تواصل ما بين الذات يقرها من لغة الكينونة عنينا. يعيد الحوار من مجال المشالية الألمانية التي جعلته تأملياً وتجريدياً إلى ذلك الحوار الحي الذي مارسه كل من سقراط وأفلاطون، والذي يغدو فناً في حد ذاته. لكن غادامير يلاحظ أن فن الحوار اليوناني ذاك لم يكن سليماً كله بالرغم من شعور ممارسيه أنفسهم بعدم اكتماله الايجابي. بمعنى أنه يخالف هنا قليلاً أطروحة هيدغر القائلة بأن جدلية ذلك الحوار إنما كانت تمثل حركة الفكر في بحثه عن الأصول أو الماهيات بطريقة ماهوية، أي باتباع شكلانية المنطق الصوري المعتمد على حركة بناء التعريفات الثابتة واستخلاص قوائم المفاهيم والأشياء من داخل اندراجها في اطار تلك التعريفات نفسها. وبالتالي فإن غادامير يعزم على استرجاع التأويل من منهج الجدل الماهوي الذي اتبعته المثالية الألمانية؛ من أجل تقريره من الحوار الحي، من حركة التمعين التي تفعّلها اللغة. لكن ما يهّم هذا التأويل الجديد ليس شبكة الدالّ والمدلول التي ينشئها الخطاب اللغوي عادة سواء في الحوار العادي، أو ضمن الآثار والانتاجات الأدبية والابداعية، بل هو يستهدف الاحتياز على ذلك

(الشيء) الذي ينطلق منه كل خطاب لغوي. بتعبير آخر فإن تأويلية غادامير تريد أن تستحوذ على العلاقة التي بموجبها تستوطن الكينونة اللغة.

أو أن اللغة هنا في حال بناء خطابات الحوارات ما بين الذاتية، في حال تفعيل هذه الحوارات الى مستوى تحقيق التواصل الذي يطمح إليه هايمانز فإن التعمين هو الذي يقدم انكشاف الكينونة. ويعد هنا مصطلح الشفق النيتشوي ليقدم صورة مرموزة عن هذا الذي نضفه نوراً باهت ونضفه أو أكثر عتم ظليل. فإن غادامير اختار تأويل التاريخ وتأويل الفن في آن معاً. لكون المايحدث في هذين المجالين لا يمكنه ان يستغنى في المفهوم. «بالرغم من أن العمل الفني يبدو كمعطى تاريخي، وبذلك كمعطى علمي، فإنه يسمى إلى أن يقول لنا شيئاً من ذاته، على نحو يكون فيه هذا الذي يقوله لنا غير قابل أبداً للنفاذ بصورة قاطعة في المفهوم. ويجري الامر كذلك على هذا النحو بالنسبة للتجربة التاريخية، وفيها لا يكون مثال الموضوعية المتعلق بالدراسات التاريخية سوى مظهر للشيء، بل مظهر ثانوي، في حين أن ما يميز التجربة التاريخية بالنسبة لذاتها هو أننا نلقى أنفسنا فيها مأخوذتين عبر صيرورة تاريخية دون أن ندري بما يحصل لنا، وأنه لا ندري بما يحصل لنا إلا بعد وقوعه. فذلك ما يوجب إعادة كتابة التاريخ منع كل حاضر جديد»⁽⁹⁾.

وبالتالي فكل تعمين جديد لمفهومها سوف يغير من أبعاد وأجواء تلك المفاهيم المجاورة لها، بل أن غادامير يرى في المصطلح المتداول، وهو /الحكم المسبق/، الذي يتلصق بدلالاتها بأحرف وهيئة مختلفة، هو أحد الخلاف والفراق بين منهجي التأويل والبرهان التجريبي. فالتأويل يميز بين السلطة كمفهوم هبة ورفعة للتراث، عن العنف والهيمنة. ذلك أن التراث يتطلب الاعتراف بمرجعية أشخاصه ومؤسساته، ولا يأمر بالخضوع لها. وغادامير يرى فارقاً كينونياً كبيراً بين الاعتراف بفضله وجذارة المرجع العلمي والتاريخي وبين الخضوع له كمؤسسة سياسية إيديولوجية أو دولية.

فليس أرسطو أو أفلاطون المنظر الإيديولوجي لما سُمي بالفلسفات المدرسية التي سادت مؤسسات الدين والعلم والسياسة في القرون الوسطى، لكن هذه المؤسسات هي التي ألبسته هذا الدور. فالاعتراف بفكر أرسطو ومرجعياته الفلسفية هو غير الخضوع للكهنوتي الذي يدعيه ويفسره على هواه، وهو غير الحاكم السلطوي في مؤسسة الدولة أو الجامعة أو الدير أو الكنيسة الذي يستخدمه يستخدم اسمي أرسطو وأفلاطون عبر شارحيهما القديسين توما وأوغسطين وسلالات المعلمين وشارحي الشارحين في مؤسسات التاريخ القروسطي.

لكن التمييز بين المرجعية العلمية والمرجعية المؤسسية بما بين العرفان أو الاحترام للأولى، وما للثانية من علاقة إخضاع وخضوع، هل يكفي حقاً من أجل إشادة علاقة جديدة وصحية بين الراهن والذاتي، بين هذا الوعي الذي هو معروض لحدثيات التاريخ وحقيقة المايحدث في هذه الحدثيات بالذات؟

هوامش ومراجع القسم الثالث

هوامش ومراجع الفصل الأول

- (2-1) ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء، الترجمة العربية، ص 215-251 في سلسلة الأعمال الكاملة لفوكو من: مشروع مطاع صفدي للناشر. إنتاج ونشر مركز الإنماء القومي بيروت. 1989.
- (3) هل نفرض الدلالة ذاتها على الفهم لوضوحها الذاتي، أم لطابع قسري فيها. ومن أين يأتي هذا القسر، أمن ظروف تلقي والتداول، أم من بنية الميتافيزيقي، أي هذه البنية النحوية الكامنة والمنشئة للملفوظة. فينتشتين يقول إن نحو الكلمة لا يبيء من دلالتها، بل هو الذي يؤلف دلالتها. راجع بصورة خاصة الدراسة الممتازة عن فكر هذا الفيلسوف:

Jacques Bouveresse: *La Force de la règle, Withgenstein et l'invention de la nécessité* Ed. Minuit, 1987.

- (4-6) الملفوظات ليست حيادية. وهنا اختلافها عن الأرقام والرموز الرياضية، إنها محملة بخلفيات من الدلالات. وتخضع هذه الخلفيات بدورها ليس إلى الضخ الدلالي من المجتمع، بل هي تخضع لإيقاعها وصداها لدى المتكلم والمستمع بحسب سياقات الأداء. من هنا كانت السيوطيقا ليست هي علم الدلالة وحدها، بل هي خزان من الرموز التي لا تنتهي. وأقصى ما يمكن أن تقدمه للباحث مجرد دليل يحتاج عند كل عبارة إلى تحديد حقل تعبيره أو توسيعه. فالدلالة تشكل مستوى متحركاً باستمرار وتقدم على مستوى المعنى. كما لو أن الدلالة هي المعنى المتفصل، لأنها تقدم الفوارق والانزياحات ما بين الملفوظات، كما بين سوسير، وپيرس (Peirce) وهلمسليف (Hjelmslev)، وتعدى تأثير كتاب سوسير الأساسي *Cours de linguistique générale* حدود تيار اللسانيات الحديث، ليدخل التحليل النفسي عند لاكان، والانتروبولوجيا: ليقي ستروس. غير أن سوسير إن كان المؤسس التاريخي لللسانيات الحديثة، والسيوطيقا بخاصة، إلا أن أبحاث اللسانيين المعاصرين قد تعدت أحياناً الركاثر الأولى، وإن لم تنعم عنها كثيراً. ومثال (لايوف) يشكل ظاهرة بارزة عن التغيرات التي لحقت ببعض المنطلقات الأولية عند سوسير.

- (7-8) عالج دولوز في مختلف كتبه مشكلة العلاقة بين الدال والمدلول، ولكنه كان باستمرار يختار حيزه من البحث فيما يتجاوز الألعاب اللسانية والسميائية التي غطت مساحات واسعة من اهتمامات المفكرين والكتاب خلال ستينيات وسبعينيات هذا القرن. ويمكن القول إن كتابه الأخير «الف سطح»، هو المحصلة الأخيرة لما يمكن أن يصل إليها فيلسوف من قراءات اللسانيات مطبقة على شتى إنتاجات الفكر والمجتمع. راجع خاصة من كتابه هذا الفصل: جيولوجيا الأخلاق.

G.Deleuze, et F.Guattari: *Capitalisme et Schizophrenie, Mille. Plateaux*, P.53-95. Ed. Minuit.

- Mickaël Bakhtine: *Esthétique et théorie du roman* P.53-68. Ed. Tel. Gallimard. (9)

- لا بد أن يلاحظ المتبحر لتطورات العلاقة العقدية بين كتابات دريدا ومعلمه هيدغر، أن هذا الفيلسوف (11-10)

حاول أن يتظلل دائماً بأجنحة هيدغر، وأن يحقق بقدر ما يستطيع دور المفسر وليس المؤول، والمطيع لأفكار المعلم، وخاصة في المجال السيانطقي الفلسفي، ضمن تحوم النص. مما جعله ينتج نوعاً من أدبيات اللسانيات إن صَحَّت التسمية. وفي هذه النقطة التي أوردناها من البحث يعترف دريدا أن هيدغر الذي فُتد جوهر الخطاب الأفلاطوني، لا يمكنه أن يكون نازياً. غير أن دريدا، وأخيراً في كتاب كبير أصدره عن هيدغر خلال موجة الهجوم الصحفي والسياسي [الديني]، والألفلسفي التي تعرّض لها فكر هيدغر في أواخر الثمانينات في فرنسا، لم يستطع إلا أن يدلي بدلوه في هذه الحملة، وإن بوسائل [شبه] فلسفية. انظر كتابه هذا خاصة:

G.Derrida: *De l'esprit, Heidegger et la question*. Ed. Galilée.

(12-13) يعتبر كل من دولوز ودريدا من رواد فلسفة الاختلاف في فرنسا. وهما مع ذلك مختلفان في فهمهما للمختلف وأسلوب المغاربة والتحليل. وفي حين أن دريدا كاد أن يخرج عن الخطاب الفلسفي كلياً إلى ما يشبه النثر الأدبي التأسلي متشابهاً هنا مع أسلوب نيتشه قليلاً، فإن دولوز استطاع أن يستوعب الاختلاف ضمن بنية الخطاب الفلسفي مطوراً هذا الخطاب إلى مستويات متقدمة جداً دون إهمال السؤال الفلسفي. ومن مقارنة كتابين للمفكرين. وهما: الاختلاف والتكرار، لدولوز، والكتابة والاختلاف لدريدا، نتضح الفوارق النوعية بين الفيلسوفين. إذ يكاد ينظر إلى كتاب دولوز كما لو كان صياغة لأورغانون جديد لفكر العصر والحداثة الفلسفية.

G. Deleuze: *Différence et répétition*. Ed. PUF.

J. Derrida: *Ecriture et différence*. Ed. Minuit.

J. Derrida: - *De La grammatologie*. Ed. Minuit.

J. Derrida: *La Carte Postale*, Ed. Flammarion.

هوامش ومراجع الفصل الثاني

(1) لا يمكن الجزم بأن ما اصطلح فوكو على اعتباره العصر الكلاسيكي من حيث إنه يعتمد على مجموعة التمثيلات الذهنية التي تقوم مقام الأشياء في الواقع، أن هذا العصر يضم في مقولاته كلاً من كانط وهيوم كذلك. هذا بالرغم من أن (الكليات والأشياء)، هو نسخة جديدة ومعاصرة عن (نقد العقل المحض) لكانط. ذلك أنه بعد كانط لم يعد يمكن للخطاب الفلسفي أن يكون له موضوع سوى النهائي.

انظر خاصة حول هذه الإشكالية وسواها مما تطرحه فلسفة فوكو، أبحاث الندوة الدولية العامة المعقودة حول اسم فوكو في مطلع عام 1988 في باريس:

Michel Foucault, *philosophe, rencontre internationale*, Paris 9,10,11, janvier 1988, Ed. Seuil.

Jules Deleuze: *Différence et répétition*, Ed. P.U.F. P. 96-103.

(2) يعتقد هايمراز أن العقلانية لا تزال قادرة على الوقوف على قدميها وسط بحران اللاعقلانيات المسيطرة في هذا العصر. وهو يرى لها وجهاً جديداً ومختلفاً عن العقلانيات السلطوية التي طُبعت المشروع الثقافي الغربي. ولقد أخذ هايمراز يتلّس طريقه الخاص من بين أعضاء الجيل الثالث من مدرسة فركفورث، ابتداء خاصة من كتابه:

Raison et légitimité: problèmes de légitimation dans le capitalisme, Ed. Payot.

ونسج نظرية شاملة في التواصلية باعتبارها هي صورة العقلانية الحديثة في ظل الرأسمالية المتطورة، وبعد انتهاء عصر الماركسية. وقد شرح نظريته تلك في مجلّتين كبيرين، نشر إليها فيما بعد.

Habermas: *Théorie de l'agir communicationnel*, en deux Tomes. Ed. Fayard.

(4)

(6-5) في مناقشة هابرماس المستفيضة لأطروحات ماكس فيبر حرص دائماً على إظهار مقاربتها من الفكر الأنغلوسكسوني ذي النزعة النفعية في المجال الاجتماعي. وهو حين يكشف أن ماكس فيبر لا يمكنه كذلك أن يعطي الفعل الاجتماعي من وجود غاية معينة له. لكن هذه الغاية تتحدد بالمنفعة الفردية أو القومية. ومن هنا كان الطابع الطبائقي لنظرية العمل التواصلي قليل الأهمية في الفكر الأنغلوسكسوني إجمالاً مما ساعد على تقدمه من الوجهة العملية.

انظر تحليل هابرماس لفكر فيبر في المجلد الأول من كتابه الكبير المشار إليه أعلاه. ويمكن اعتبار هذا التحليل من أهم ما كتب حول فيبر. وجاء دعامة أساسية لنظرية الفعل التواصلي، التي هي أحدث تركيبة في العقلانية الغربية المعاصرة.

(7) وهنا صعوبة الفصل بين التواصل بمعنى الإعلام المعروف، والتواصل الذي يعنيه هابرماس. ولكن نظرية الفعل التواصلي التي تميز بين ما تتلقاه من صور عن العالم مفتوحة أو مغلقة، إنما تستهدف ذلك النوع من الصور أو أوضاع الحياة عامة التي تساعد على إرساء التفاهم أو التوافق العقلي بين الأفراد، بما فيها من دلالات قادرة على الإقناع والمقنعة. انظر كتاب هابرماس أعلاه:

Ibid. P 77-82.

(9-8) Gilles Deleuze: 1 - *Logique du sens*; 2 - *Mille plateaux*, Ed. Minuit.

(10) يراجع مفهوم «السطح» كما يعنيه مصطلح دولوز خاصة في: المدخل، من كتابه: ألف سطح، المشار إليه أعلاه.

(11) M.Foucault: *Surveiller et punir*. Ed. Gallimard.

انظر الترجمة العربية: المراقبة والمعاقبة، الصادرة عن مركز الإنماء القومي. هناك من يعتقد من شرح هابرماس أن نظرية الفعل التواصلي، ليست سوى مرحلة جديدة من اتحاد كتاب «نقد العقل المحض» و«نقد العقل العملي» لكانت.

يُثبت هابرماس بذلك أنه سليل التراث الألماني والكانطي بصورة خاصة، أكثر منه انتماء إلى مدرسة فرنكفورت وجوها الماركسي خاصة.

(14-13) Habermas: *Théorie de l'agir communicationnel*.

يهدف هابرماس من استعادة تحليله للنزعات الفلسفية الرئيسية إبراز خطاب المركزية المعرفية (Le logocentrisme) المخيمة على التراث الغربي. فكما يقول: إن الأنطولوجيا تركزت حول الكائن في كليته، وفلسفة الوعي تركزت حول الذات التي تمثل الأشياء، وتحليل الصفة تركزت حول الخطاب البياني للوقائع. أي أنَّ العقل عانى دائماً من هذه المحدودية في النظرة. وهو ما ينبغي الآن الخلاص منه والانفتاح على نظرية في الفعل التواصلي تحيط بالمجتمع وتعدد زوايا الرؤية فيه وإليه.

Ibid. chap.III.T.I. (16-15)

G Deleuze: *Logique du sens*, P.212, 217. (17)

Habermas: Th. A. Com. P. 159-273. T.I. (18)

Habermas: *Le discours philosophique de la modernité*. Ed. Gallimard. (19)

خصّص هابرماس هذا الكتاب لتتبع فكر الحداثة ابتداء من هيجل إلى هوركايمر، نيتشه، هيدغر، دريدا، باتاي، وصولاً إلى فوكو. ولقد وافق الجيل النيتشوي الهيدغري الفرنسي إجمالاً في نقضه لإرصاديه الذات، لكنه أخذ على معظمهم وقوعهم ثانية تحت سلطان الذات لابتعادهم عن العقلانية كما يفهمها هابرماس. انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب الصادرة عن «مركز الإنماء القومي».

القسم الرابع:
عصر الدائنة البعيدة

الفصل الأول

الفردى / الابداعى

أمام المشهد. وسط المشهد. عبارتان لانتقلان بؤرة الرؤية فحسب، لا تحدّدان موقع العين، بل حيز الجسد. حيثما تكون العين ترى وتُرى، ويكون الجسد ليس خارج المشهد، بل داخله؛ يتحدّد الخط الحاسم بين الفن الكلاسيكي والإبداع الحدائوي. هذا التحديد لا يصحّ تاريخياً فقط، ولكنه يفرض ذاته داخل السياق الحدائوي نفسه. إذ إنّ المبدّع لا يلبث حتى يجد ذاته خارج المشهد الذي بناه واعتقد أنه يجد نفسه داخله. فالانزياح يتناول الحيز والمتنقل على حدوده خارجياً أو داخلياً. وبكلمة أخرى كما يقول غوغان فإنه «يريد أن يخلق اللوحة التي أكون أنا موجوداً فيها». فليس الإنسان الرسام، أو الإنسان النموذج هو الذي يعود ليدخل المشهد، لكنه هو الفرد الذي رسم اللوحة وبني المشهد. ولم تحدث مثل هذه القطعية إلا عندما تصدّت الحدائى لطقسية النمذجة. أي عندما خرج «الإنسان» [الانسانوي] بالحرف الكبير من المشهد ووصل مكانه رساماً ما⁽¹⁾.

طقسية النمذجة كانت، ولا تزال أحياناً، تحتاح المساحة بين العين والمشهد، بين القلم والكلمة. ويجد الحدائوي نفسه يرسم بألوان الرسامين جميعاً، والكاتب يكتب لغة السادة من المؤلفين والقراء. والنمذجة ليست تلقياً للأشباح من خارج، ولا استقبالاً واعياً لفندسة العرض والاستعراض، بل كثيراً ما يكون المبدّع يستغل بعُدّة وموادّ الآخرين وهو يعتقد أنه إنما ينحت حدائته الخاصة. فإذ هاجس الحدائى وما يضخه في وعي ولاوعي المبدعين من أوامر الجُدة والفردة والشخصية المستقلة، إنما يقلب هذه الأوامر ذاتها إلى نماذج مطروحة للتقليد. وبالتالي فإن الشكلاية نفسها تنتهي إلى أن تغدو مضمون العمل أو دلالة. وبذلك تفارق ثوريتها الأولى، وتقع في رتابة تقليد ذاتها⁽²⁾.

المبدّع الحدائوي هو من الدقة والرفاهة والفردة بحيث يصير هو عينه أخطر ما يتهدده. فلا تعريف للحدائوي. بل من طبيعة هذا التعريف أنه يفترض اندلاع النقائص، وحضور التهديمي والتلفيقي في حيز واحد. وما أن تنطلق ثورية الحدائى حتى يغدو كل شيء معرضاً للقلقلة والانزياحات من مواقع ومراتبه. وبالمقابل فإن فكر الحدائى لا ينبت خارج حيزها. إنه كعين الفنان التي يجب أن تلمع وسط المشهد. لا قبله ولا بعده. ولا على مسافة منه. وإن حضور المبدّع داخل عمله لم يعد مسألة اختيار إيديولوجي، ولكنه تقرير واقع. وكل الأنظمة النصية والتناصية تفقد أساسها إن لم تستند إلى / وتكشف عن نظام صاحبها. وكلمة صاحبها، أي صاحب العمل، ليست تعييناً إجرائياً، لكنها تخصيص بنيوي واقعي.

من هنا يملو معياراً أولياً ويألغ الدقة لتمييز العمل الحدائوي عن العمل التبعي أو الاتباعي، في كونه بقدر ما يتزاح عن الكاتب (بحرف كبير وكأسم جمع) فإنه يكشف عن مفرد صاحبه. أي حتى يكون العمل مُفَرَّدًا حقاً، استيعافياً، فإنه يتطلب أن يبين لنا كيف أن الكاتب صار فرداً عبر كتابته. وأن المؤلف صار صاحب الكتاب. فإعادة ملكية النص لمنتجه ليست من حق المبدع على مجتمعه، إنما هي من حق الإبداع، من حق الحدادة على المنتج من أجل أن يقدم فرداته، ويبرهن على قدرته في ملكيته، وخصوصية ما يمتلك.

فالتناول المسطح للبنوية كشائمة حدائتوية. هو الذي تسبب عند البعض في مبالغة إسقاط المبدع للإبقاء على نصبة إبداعه. في حين أن ملكية المبدع لعمله تبقى دليل الناقد المفضلة لتحديد فائدة العمل، التي هي ظهورها تكشف عن فردية صاحبها. ولا يمكن لمثل هذا النوع من التناول والفهم أن يتحقق إلا إذا تحرر الناقد فعلاً من تراث ثقيل، مثقل بتأويلات العلاقة بين المبدع وأعماله. وقد كان هذا التراث يفضل دائماً صحة التأويل والتعليل ما أن يتناول العلاقة بحسب دليل حاكم ومسيطر دائم، ألا وهو النظير إلى هذه العلاقة من زاوية أن أحد طرفيها يفسر الآخر. فالكلاسيكية فرضت هذا النظر دائماً انطلاقاً من ثبات طقسية النمذجة. إذ إنها تريد أن تبرهن على أن هذا الفنان (بحسب نموذج المقيول والمبشر بها كلاسيكياً) هو الذي أبدع هذا الكتاب أو اللوحة (بحسب نموذجها المطلوب كلاسيكياً). كأنها هنا يلغي حيز كل من المبدع وعمله في آن معاً. ولا يعترف إلا تالياً على حيز الأيقونتين اللتين عليه أن يثبت انحداره من سلالتها، وليس من أمة سلالة أخرى، تبدأ منه وحده مثلاً.

أما الحدادة فلها لتدخل ولا تتورط بأحولة هذه العلاقة. بل تنسف ← العلاقة. ليس هناك طرفان أصلاً، حتى يمكن القول إن أحدهما يقصر الآخر. وحتى يمكن اختيار الأولوية مرة لطرف المبدع، وتارة لطرف إبداعه. مثل هذه العلاقة وهم هندسي وتجريدي خالص منذ الأساس. ويغند الفكر التصنيفي إياه ومُدُونَتُهُ التفسيرية المعروفة في تقاليد الفهم ما قبل الحدائوي أو ما يضاده. فإذا ما تم استبعاد فكرة العلاقة لم يعد حتى لصيغة الملكية ثمة وجود. ولا يبقى أمناً إلا الالتقاء بالمبدع باعتباره هو جسده الخاص. وجسده هو كتابته. وعينئذ تنفي الحاجة حقاً إلى اصطناع التأويل، من حيث إن النص يتأق الارتجاع في حد ذاته. فلا تنله بالبحث عما يرجع إليه النص كما لو كان غير مكتفٍ بنفسه. إذ لا تعود حاجة الارتجاع إلا بوضع النص كحلقة أو مرحلة في سلسلة نظام أو أنظمة. وفي هذه الحالة تسقط فائدة النص. يعود شائمة. يرجع ثرثرة. وليس إبداعاً⁽²⁾.



لقد تشبثت الحدادة، ثم الحدادة البعدية، بالفن كأوضح مثال عن جاهزيتها في الحيز المجتمعي والتاريخي. ومفكرو الحدادة البعدية ارتكزوا إلى فردية المبدع وفراة إبداعه من أجل إثبات هذه الجاهزية، وليس من أجل تفسيرها بحسب. كما لو كان تجديد الفن دليل إمكانية للفردية واستمرار عقيدتها بالرغم من كل ظواهر التشميل وآلياته المسيطرة، وجهراته الكثيفة الواسعة. هنا ثالث من الأفاهيم هو: الحدادة، الفن، الفردية. ودعاة فردية الثقافة، وثقافة الفردية يتوزعون أطراف هذا الثلاث. بحيث يقعون مجدداً تحت حتمية منطق العلاقة، والتحيز

لأحد الأقطاب الثلاثة كمرجع للآخرين. ولا شك فإن أفهوم الفردية يبدو كافياً وحده مبدئياً ليحمل على عاتقه تبرير كل من الحدأة والفن باعتبارهما ظاهرتين متكاملتين تميزان حقيقة انجاس الفكر الفردي الجديد، أو ثقافة الفردية، أو الفردية كما هي دون أية إضافة سابقة عليها، أو لاحقة بها. لكن الفردية تحمل تاريخاً دلائلياً وتأويلياً لاخصر له. ودون العودة الآن إلى أمثلة من هذا التاريخ يتم وعي الفردية الراهنة تحت هيئة متميزة وفريدة، هي أيضاً بدورها. وغيرها ذلك إنما يأتيها من لحظتها الزمانية الثقافية، المدعوة بالحدأة البعيدة. فليست أية فردية هي التي تحقق هذه الفريدة لفردية عصر الحدأة البعيدة. وبالمقابل يجب الحد من الوقوع في فخ السؤال التقليدي: من ينتج من؟ فإن ثقافة الفردية الراهنة ترفض أن تعتبر ذاتها قوة على /وفي إنتاج سواها⁽⁴⁾. والحدأة البعيدة لا تخضع لإغراء الانتباه السلالي، بالرغم من كونها جينالوجيا تكوينية. لكنها تهتم بالمأجد في راهنية كونها. تحاذر حتى من الدخول تحت ما قد تتمثل في لحظة ما عن ذات نفسها، حتى لا يتحول هذا التمثل إلى صنم هيمنة جديدة. لذلك يجهد الحدائون في التقاط مزايا كتابتهم قبل أن يجف حبرها على الورق. أو زيتها على القماش، أو لحنها على الوتر. لأنها بعد ذلك الحيز لن يكون لها حيز ولا مزايا. فالطقس الأسطوري هنا هو التعلق بالتكوين لا بما يكونه. والرهان الاستعالي هنا هو الاستغناء عن الزمان بكلية، والتشيت بزمان آخر، اسمه: الحاضر فقط. فكيف يمكن الحفاظ على الحاضر وحده، إن لم تكن له أولوية الحضور دائماً، بما يجعله هو هذا الحيز. هذا المكان الشاخص. كما لو أن الحدأة البعيدة تخرج نهائياً عن ثقافة الزمان وفلسفاته الكثيفة المختلفة، وتدخل المكان. لأنه هو الحاضر الزمني ← بل المكاني ← الممكن وحده!

عندما تبدأ عدّة التحليل من الفردية يجد الأيديولوجيون أنفسهم ملزمين بالتقهقروا وراها من أجل العثور على ما يؤسسها. فهي ليست بؤرة فكرية قادرة على تبرير ذاتها. ولا بد إذن من عدة للشغل تختلف عن مادتها، وتكون قادرة في الآن ذاته على التأثير في الفردية كمادة مطواعة لأدوات سواها. وفي مواجهة هذه المحاولات صرخ بول كيلي (P. Klee) ذات يوم: «أريد أن أكون كما لو أنني مولود جديد، لا أعلم لي شيء مطلقاً عن أوروبا... فأكاد أكون ابتدائياً». وصرخته تلك لا تعني أنه يريد لفئة أن يقطع نهائياً مع طقوس التراث ومعلمية معلميه، وتراثية أحباره وكهانه فحسب، لكنه يقدم كذلك المدخل الصحيح لفهم الحدأة. بل الفردية، بل الإبداع؛ باعتبار هذه الأفاهيم جميعاً ليست عمولة على بطانة من التفسيرات التي تنفر بها إلى كل جهة، حتى تفقد المشكلة الأولى إشكالياتها الذاتية ويتبدّد تناهياها في لانهي الإرجاعات اللاحدة. فليس التاريخ كله هو ما أحجته لأتعرف إلى بول كيلي ولوحاته. ولكنه هو وحده من يقدم تاريخه الخاص الذي ينعطف عنده كل تاريخ آخر. إنه المَرَق الذي يقطع حبال الشبكيات، ويوقف انبهار الفراغ عند نقطته⁽⁵⁾.

فالفردية تجد نفسها في الحدأة. تقترن بها دون أن تدعي تفسيرها. والاقتران نوع من التفسير. لكنه يُقي على الحدود مستقلة متمايزة، دون أن يتلع بعضها بعضاً. وكما أن الفردية تعني وجود الأفراد، والاقتران بكياناتهم، وتساويهم من حيث هم أفراد، فإن المفاهيم تحتاج إلى فرديتها من أجل جمعيتها، والاستدلال بها على ذاتها أولاً من أجل الاستعانة بها، في مرحلة لاحقة، للدلالة على تناضدها وتحاورها فيها بينها. فالفردية توجد، كما توجد الحدأة، كما يوجد

الفن. والأفاهيم الثلاثة تشترك في هذا الحضور المترام فيما بينها. والتزامن هذا هو أهم ما يثبت علاقة التجاور الحي فيما بينها، بحيث إن كل أفهم يدل على الآخرين فيما هو يدل على نفسه. ولا يحتاج حلول الواحد انتفاء الاثنين. وتلك هي الفردية بتعمينها الطليعي الجديد لأنها تتقدم مسرح الوعي والواقع المعاصر هائلاً، باعتبارها من جديد، حق الإقرار بوجود الأفراد مستقلين ومتساوين، مقابل كل المفاهيم الأخرى ذات الصيغة التشميلية واللاتمديدية، والتي تستمد من التشميل وإحدى التمرکز واستبداديتها المطلقة.

يجاور أفهم الفردية، أفهمُ الحداثة في دلالتها البعدية الطليعية؛ والثاني ليس وليد الأول، وليس أحدهما مُرتجماً أو مرجعاً للآخر. ليس بينهما علاقة الأعم بالأخص، ولا علاقة السلالة العضوية ببعضها. كل ما بينهما هو هذا التزامن في الحضور المباشر، في صيغة الاقتران والتجاور، بحيث يصعب تصوّر أحدهما دون استحضار الآخر. بل إن هذه الصعوبة تصل إلى حد الاستحالة وتفترض مباشرة حضور الأفهم الثالث الذي هو الفن، أي الإبداع. فالفن قائم بذاته أولاً ولكنه وعبر هذا القيام عينه، فإنه يقدم للحداثة مادتها الطليعية ومحايثها الواقعية، وينبئ عن جاهزية الفردية، ويشعر لها معياريتها الإيجابية⁽⁶⁾.

لكن الفردية ليست أقتنوماً معلقاً في الفراغ. فإن كانت اليوم هي الظاهرة اليومية المقترنة بالمآخذ في حركة القطاعات البنوية داخل المشروع الثقافي الغربي، فإنها تشكل الانزياح الكبير المتحقق في كينونة الرأسمالية، من حيث إن الرأسمالية هي الصياغة الشكلانية النهائية للمشروع الثقافي العربي. يمثل هذا الانزياح الكبير عبر المحايثة الجديدة التي يبرز منها المآخذ اليومية الثقافي، متمثلاً في هذا الثالث من أفاهيم الفردية والحداثة [البعدية] والإبداع. إذ يحقّ هذا الانزياح أعمق شرح حقيقي في قوام المجتمع الاستهلاكي الذي بدأ منذ عشرينيات هذا القرن، وفي الولايات المتحدة بالذات، أنه يجسّد الرأسمالية كنظام مجتمعي للاقتصاد السياسي المعاصر.

لقد حقق المجتمع الاستهلاكي أعلى نموذج لحداثة التقدم الصناعي المؤسس على اقتصاد سياسي مقطّع من حداثة عصر الأنوار، بدون (أنوارها) الأصلية. واحتكر هذا النموذج مفهوم التقدم بشكل عام، ووظفه لصالح منطقة الاستهلاكي الخاص. ثم إن هذا التقدم الكلياني في أطاح بالحداثة الأنوارية. كَتَبَهَا وشكّل منها طبقة اللاوعي المضطهدة في عمق المشروع الثقافي الغربي. فاعتمدت إيديولوجيا التقدم على تنمية ودعم مفهوم الذاتية المطلقة التي استعارتها من التراث الأفلاطوني التيولوجي. وطردت مقابلة مفهوم الفردية الحديثة ومعها لاثحتها الأنوارية الخاصة بحقوق الإنسان كفرد⁽⁷⁾. فهذه الحقوق لم تستطع أن تشكل له ماهيته الجديدة التي تحل محل الذاتية اللاتماهية التقليدية. لم تشكل هذه الحقوق المشروعية القابلة للتحقق إلا في هوامش وغروقات مبعثرة داخل كتلوية المجتمع الاستهلاكي، الذي كانت مراحل التقدم التقني تبنى مقدماته المادية، وصولاً إلى صياغته المعاصرة خلال النصف الأول من القرن العشرين مع انفجار مبدأ الإنتاج الكتلوي المعمم.

استطاعت الرأسمالية أن تؤدج الاقتصاد السياسي وتستخدمه في عقلنة نمذجة نوع من الفردية حققت قفزات التقدم المتلاحقة، ومكثتته من احتكار المآخذ اليومية على مختلف الأصعدة

الاجتماعية. وقد وُصِفَت هذه الفردية بالأنانية على الصعيد الأخلاقي؛ ولكنها استطاعت دائماً أن تبرر لأخلاقيتها بإمكانياتها الإنتاجية وفتوحاتها الاستعمارية، وصراعاتها العسكرية، التي اقترنت ببعضها وشغلت العقول الفلسفية باكتشاف علاقاتها فيما بينها، واصطفاء مرجعياتها فيما بينها، فتارة يكون الارتجاع سياسياً أو اقتصادياً أو ثقافياً ومجتمعيًا. وهكذا كان الفكر مضطراً في ظل القفزات التي يتابعها التقدم التقني، إلى إيجاد الأطر العقلانية الكليانية التي تحاول استيعاب التقدم عن طريق القبول به، والسعي إلى تحليله وانتقاده. غير أن نظام الأنظمة المعرفية لم يكن يبرح مقولاته الأساسية. وكان هو ذاته يترجم اللاتناهي إلى كليانية الخطاب الرأسمالي، كما لو كان وحده طريق التاريخ. حتى تلك المذاهب التي رفضت هذا الخطاب لم تستطع أن تصور مستقبلاً مغايراً للرأسمالية، إلا وهو آت من زمنها الخاص. ونعمي بها الماركسيات التي كان لها فضل حاسم في زعزعة السلطان المطلق للاقتصاد السياسي في خطابه الرأسمالي الاحتكاري الشامل، وذكرت بحقوق الإنسان مجدداً، أخرجتها من أقبية الماضي. لكنها لم تستطع أن تخیل لها عودة إلا على حطام الرأسمالية التي سيقودها منطق تناقضها الداخلي إلى إحلال ظروف انهيارها، وفرض نتائجها المدمرة فرضاً⁽⁸⁾.

وهكذا يسود الفكر الثوري من جديد كَرَّةً على تفاقم ظاهرة المجتمع الاستهلاكي التي اعتبرت مُستسكات الاتهام الأول الموجه إلى خطاب الرأسمالية. وشعاره في التقدم كعنوان إغوائي له دائم. وتقود الماركسيات السياسية هذا الفكر الثوري الجديد خلال أعنف صراعات التاريخ التي عرفها هذا العصر. لكن الرأسمالية بالمقابل تحقق أكبر قفزات التقدم المعرفي والتقني. في حين أن الفكر [الثوري] لا يجد طريقاً آخر لاستعادة حقوق الإنسان الفرد إلا بعد تحرير المجتمع والعالم معاً من كليانية الاستتار الطبقي والقومي المعمم كونياً. وبالطبع ليس ثمة أداة لمثل هذا الهدف إلا كليانية العنف كذلك. غير أنه بانتظار ذلك الحلم كان المجتمع الاستهلاكي نفسه يفرز داخل مجتمعاته الفردية الجديدة المختلفة عن نماذج فرديته الأنانية والطغانية. كان الحداثي يتقدم على ثنائية: الرأسمالي / البروليتاري. يخرج جل استقطابها الذي تحكّم في ثقافة الكتلة والنخبة في أن معاً خلال تاريخ الصراع الرأسمالي / الماركسي. كان الانزياح الكبير المفاجيء يتحقق في انفصال الحدائث عن التقدم، وبناء خطابها باستقلال تاماً عن خطاب التقدم، وكرد عليه في الوقت ذاته، من أجل تجاوزها.

يتحرر الخطاب الحداثي من طغيان أسطرة التقدم عليه وتزييفه لملاحقه ومفاصله المتميزة، وادعائه لأنواره المحجوبة. وتولد الفردية الجديدة في هذا الشرخ القائم بين كتلوية المجتمع الاستهلاكي وفردوية بورجوازيته، وثقافته الازدواجية المتبسة بين ظاهريه انساني ومضمون استغلالي كلياني.

مُتَبِعَةُ المجتمع الاستهلاكي أثارت من جديد حساسية الفردية ونزوعها للذاتي الأصيل. وكان الفن هنا هو الفاعل الرئيسي في الإبقاء على ذاكرة الجسد كحسابية لذية، تنافس الجسد كقوة إنتاج واستهلاك. وقد راهنت الحدائث على هذه الخاصية للجسد وذاكرته الحيوية، لتحقيق ثمة في لاشخصانية الكتلوية الاستهلاكية الرابضة على صدر الفرد وملء مساحات تحركاته الصامتة الضائعة. بالمقابل فإن الخطاب الرأسمالي لم يستطع أن يقاوم طغيان مُتَبِعَةِ المجتمع الاستهلاكي بصرامته البروتستانتية المعهودة. فَبَرَزَ الفرد للذاتي على أنقاض الفرد المتمزّت إلى

درجة التشفّف. الفرد الخفيف شبه المتجوّي مقابل الفرد المركزي / اللامتناهي ومشاريع إيديولوجياته الكليانية التشميلية. ذلك أن الفن لم ينقطع عن ممارسة خاصيته الأساسية طيلة مراحل تصاعد التقدم، في الحفاظ على موقع الشلّوذ عن القاعدة الأساسية، والاعتراض على السائد والمعهود والمُشتمل، حتى خلال عهود السيطرة الكلية للإيديولوجيات الكليانية، المستندة إلى مفاهيم الذاتية المطلقة وقواها التسلطية غير المحدودة. فكان الفن مضطراً للشبث دائماً بنداءات الحدائنة والتجديد، وعدم الخضوع والطواعية حفاظاً منه على حد أدنى من الفردية غير المؤجلة والمذهبة. وقد فتحت الحدائنة اعتباراً من أوائل القرن العشرين، منطقة حرة لإيواء السالمتين الخارجيين من /وعلى أوضاعهم الطبقية. سواء ممن وُلدوا ذرات ضائعة في الجسم الهلامي الضخم للكتلوية البروليتاريين الاستهلاكيين، أو ممن نشأوا وتربّوا في صفوف البرجوازية. غير أن الحدائنة البُعديّة لم تتفجر ظاهرياً إلا في ظل الهيمنة الكاملة للمجتمع الاستهلاكي المعاصر⁽⁹⁾. ففي حين كانت الثقافة الاستهلاكية مدعومة بغيفض هائل متعاطف من مخترعات الرفاهية وأسبابها التفصيلية المترامية في جيّز الإنسان اليومي، تسعى إلى قبولية الفرد عقلاً وسلوكاً، حسب منطق رغبات عديدة سلفاً بضائع السوق، وموجهة بإعلامه وإعلانه المتسلط على حواسه من كل جهة ومركز لبث رموز الفعل والتحريض على اتّباع نماذجهِ المُقتنة. كانت الحدائنة المعاصرة مقترنة بالفن ومستعينة بأدواته، تنزع اغراء المتّعة من جبال الكتلوية الاستهلاكية، وتغوص بها لعبة أخرى مختلفة في النداء والإغواء الموجهة لرغائبية الجسد، مختلفة من حيث أن حركتها تقع في مساحة مستقلة عن كل من الفعل ورد الفعل السالدين، عن إيديولوجيا الذاتية اللامتناهية ورد الفعل [الثوري الطبقي] عليها.

فقد جاءت الحدائنة البُعديّة بالثورة المختلفة على طرفي الحلقة المفرغة هذه في وقت واحد. انتزعت إغواء المتّعة من أصنامها البضاعية والإعلامية المادفة إلى مزيد من إغراق الفردية في لاشخصانية الكتلوية الاستهلاكية. واستخدمتها في حركة معاكسة تماماً. هادفة إلى إعادة للمة خلايا الفرد المجزقة في كل اتجاه، وترميم كيانه شبه المبدد. واستعادة صورة إنسانه المثالي، المنعكس على السطوح الزجاجية للمستنقعات الكتلوية الراكدة حوله، إلى قُوام إنسانه الجسدي الذي يشغل أصغر جيّز، ولكنه له حدوده المتبيرة، وهندسته الواضحة، في مواجهة عالم مائي رجراج⁽¹⁰⁾.

المتّعة: إغواء البضاعة، ولعبة تملكها، والقبض على مائها، والتلذذ بالحلم في الاحتياز عليها، بنسيانها والبحث عن سواها، بالدوران والدّوار وسط ألوانها، والانغماس تحت صخبها وأصواتها، والدخول المطلق في علم انتاجها وعقيدة الانتها إليها، واقتصاد تصريفها واستراتيجية موضوعة العالم في جهاته الأربع بحسب حركة كوكبها، بل شمسها الشمسية - المتّعة هذه التي يَراد في تبضيعها: انتزاعها حتى من أضعف حواسها وحسائنها. المتّعة المعلّبة والمُضَمّنة، رشوة الكم للكيف، والعام للخاص، تستعيد الحدائنة لجسدها، تعيد تطهيرها بالفن، بعودة السؤال الفلسفي فوق كل الأجوبة الجاهزة. تحاول أن تعيدها إلى أصلها اليوناني - اللاتيني: اللذية، كفاية لا غاية فيها⁽¹¹⁾.

من ذاكرة الجسد اللذية الأصلية تنبثق الحدائنة البُعديّة، تمرّق عنها أثواب المتّعة الاستهلاكية الفضافضة. ينطلق الجسد عارياً إلا من لحمه، رشيقياً ينسلّ بين الكتل، خفيفاً يحلّق فوق الأكوام

والمراكبات والكشافات. يقطع مع الشبكات التي تصيده من هنا وهناك. فما دام الجسد حياً ثمة حدائث تنبت من خلايا لحمه وجذله. والفن وحده هو الذي يلتقي الجسد، يفكّ عنه طلاسّم الترميزات الجماعية الشحمية المكدسة، وينهض به فرداً ترجسباً من الطراز الأول. إنه الفرد المائي الذي يحاول تجسيد صورة وجهه المائية في الأشياء رغم استحالة المحاولة. لذلك يأتي التخيل الإبداعي ليتبنّى هذه المهمة. فهو وحده الذي يوحي بإمكانية الحكايا المستحيلة، في أن تتمتع بنوع من الوجود والقدرة على الدخول في غابة الواقع الكتلوي وتشقيقه في بطاناته الذاتية. فكانت مدارس الفن الداعية إلى الحدائث في الرسم والموسيقى، في الشعر والرواية؛ حتى الفلسفة ذات الصباغة التقليدية راحت تطرح تياراً الثورة الأخرى المختلفة، المناهضة لكل من جاهزية التقدم التقني في صيغته الاستهلاكية والإعلامية القبلية، ومن إيديولوجيا الطوباويات سواء منها النيولوجية المباشرة، أو النيولوجية المأقوية.

أصبحت الحدائثية تياراً عائباً يحقق انزياح الرسائل الصاعدة، بالنسبة لذاتها. وغدت الطليعية صيغة تعبير عن جيلية متتابعة، تعدد طرح الحدائثية مع كل جيل من المبدعين، وكان الحدائثية السابقة تبذرت، وطليميتها الماضية معها. فمنذ أن أعلن بودلير أن الفن لا وجود له بدون الحدائث، والمدارس الطليعية تتلاحق وراء بعضها مندفعاً دائماً نحو فهم مختلف للفرد، وعلاقته بالعالم، وفق الإلحاح الأقوى فالأقوى على خصوصيته، التي تؤسس المشروعية الأولى للأصوات حقوق الإنسان. فإن حق الفرد بفرديته، يعبر عنها المبدع أولاً. فلا حقوق لحرية الأفراد، ومساواتهم إلا بشرط تأكيد حق الاختلاف الذي مقياسه الأبرز هو الإبداع. لانفصام إذن عند بودلير بين الجميل والحدائث، والزّي، والعارض الممكن. وهي الأفاهيم التي ستكون المنتج الأخصب لسلسلة الحركات الطليعية التي هزّت فرنسا وأوروبا الغربية منذ ثلاثينيات هذا القرن.



خلال ذلك انهارت المفهمة الكلاسيكية للمسألة الإبداعية بكامل دعائمها. وغدا هاجسُ الحدائثية المستمرة قاطعاً ليس بين الإنتاج بالحدائثوي والكلاسيكي فقط، بل ما بين مدارس الطليعية ذاتها. فالحدائثية نشأت في ظل الرأسمالية المتطورة إلى نظام الإنتاج الكتلوي داخل ما سُمي بالمتجمع الاستهلاكي. ولكن هذه الحدائثية المتزاحمة من بنية الرأسمالية طرحت خطاباً مضاداً لخطاب البنية الأم، فأُسست بذلك أولى الشروخ الحقيقية في جسمها المترصّص. وكان لفعلها الأثر الأكبر والأهمّ حتى من كل الإيديولوجيات الماركسية النيولوجية التي دخلت معها في صراعات مادية مباشرة، دون أن تنال منها مثلاً حقيقياً يعرقل تقدمها واستيعابها للحاضر العالمي بكلّيته، حتى بما فيه القطع الشيوعي الذي يتقهقر حالياً في حركة تراجع متواصل عن إيديولوجيته، وتغيير مساره العقائدي والاجتماعي والسياسي. فلقد مسّته الحمى الحدائثية، وشعر قادته أن رهان الحدائث وحده له الأولوية على كل الطوباويات الإيديولوجية مهما كانت لها ترميزاتها الأسطورية والتراثية الخاصة بأنظمتها السياسية. هذه الأنظمة التي تصاب فجأة بالشيخوخة والعجز وهي في أوج قوتها المظهرية على الأقل، وتجدد نفسها مهددة بالزوال المحتمي إن لم تتخل عن أعز وأخطر قدسياتها العقائدية ورموزها القيادية التاريخية، وتجاربها الموهلة التي ذهب ضحيتها أجيالٌ وملايين من المناضلين ومجاهيل التاريخ⁽¹²⁾.

سُحِّرَ الحداثة وحده هو الذي يتشبث به قادة من أمثال غورباتشوف ليجعلوا شعوبهم تتنازل عن المضمون العملي لخطاب تجربتها الماضية والراهنة. وفي الآن ذاته لا يجد الخطباء الرأسمالي نفسه بمنجاة من التصدع تحت وطأة عصر الحداثة الذي يخيم في عقرداره على طلائعه الفنية، وأوساطه الفكرية والسياسية، وحتى الاقتصادية. فتبرز الفردية الجديدة حاملةً للواء حقوق الإنسان، مقدمة لها على كل من إيديولوجيا الخطابين الرأسمالي والاشتراكي معاً، متجاوزة بها تاريخ الصراعات الحديثة التقليدية بينها. إذ تغدو الحداثة في حد ذاتها قادرة على تحقيق الانزياح الاختلافي عن كل جسم فكري أو إيديولوجي يحاول أن يتقمصها أو يذيعها لنفسه. تتقدم الحداثة على مختلف أنظمة الترميزات والأسطريات القوية والجماعية، لتطرح خطابها الخاص باعتبارها هي عقلته وبرهانه الفردي. وبذلك يصير للديمقراطية حامل واقعي يومي لا ينتظر أحلام الطوباويات الكبرى، ولا الثورات العقائدية الدموية، ولكي يلقى سُبُلَهُ المفتوحة للتحقق الآن وهنا، ما بين الأفراد المتساوين أصلاً. والموجودين قبل أية أنظمة ترميزية أو أسطورية أو إيديولوجية.

إن انزياح الحدائوي/ الفردي/ الإبداعي يشكل ضمانة مادية مباشرة لقيام أكثر الأنظمة الاجتماعية السياسية فورية ومباشرة. ألا وهو نظام المساواة في الوجود، الذي يعني حق الاختلاف في التعبير عن هذا الوجود وعماسته، بما يحسن من صورته ويطور من فاعليته، ويؤكد أخص نوازع الفرد للملك من مفردات وجوده ومسرته، بحيث يصير للحرية طعمها المفقود، والمحرم عليها في ظل الترميزات الأمرية الكليانية، ألا وهو السعادة، هو الفرح.

لا ينجل الفرد الحدائوي من المطالبة بسعادته، من أن يُتَرَكَ ← لحاله. «أريد لها يرقص» لم تعد شطحة زرادشتية. فالمسرة كالحرية لحظة استثنائية. وفرة بين الذرات، كالفرق بين الأفراد. لكن الفرد الذي يفوز بمسرته يعني أنه يعقد صلة فورية مع ذاته. والحداثة هي التي تُلغي الوساطة والتوسط بين الفرد وفرديته لأول مرة في تاريخ خطاب المشروع الثقافي الغربي^(١٣). فلا حاجة للفرد إلى أية أيقونة أو ذاتية أخلاقية كما تُبَرَّرُ تنهايه، ويُضطر إلى تزييفه بأوهام الاطلاقيات التاريخية أو التشميلية. لحظة الحداثة تستطيع أن تقول للفرد إنه هو وحده من يسبق كيانه، ومن يمثل كيانه، ومن لا يبقى بعده. إن لم يكن ككيان جسدي، فقد يكون فكرته. حتى فكرة الفردية تتحاشاها الحداثة خيفة أن تنقلب إلى أيقونة. لذلك لا ترى للفرد ثمة فكرة، إلا فكرة ← فرده، هو بالذات: تولد فكرة فرد ← الفرد معه، نموت بموته.

هذه المواجهة العنيدة في وضوحها، الحاسمة القاطعة لكل فكر متوسطي، قد لا تحتملها الأنظمة المعرفية السائدة، ولا حتى العلم المادي نفسه. ولذلك يسبق الفن كل ما عدها في التعبير عنها. ومنذ المسرح اليوناني، وشعر طرفة بن العبد حتى بودلير وديستوفسكي، فإن الإبداعية تقترن بالفردية الدرامية، بتلك الحالة من الشفافية الفرحة الأساية بضوئها الخاص. بالترجيبة، ذلك العشق المائي للوجه المائي التلامح على الجسد المائي. هذا الكيان الرهيف الزجاج، أشبه بالشبح والظل، السابح على الماء. نسمة هواء تغير سطح الماء فيتلاشى الوجه المائي المنعكس على موجاته.

الإبداعية الفنية لا يمكنها أن تتحد بالدرامية إلا عندما تجعل فرد المبدع موضوع إشكاليته

الأولى: هذا التحديق المستمر في وجه الوجه على سطوح الموجات الرجراجة لماء الينابيع. الماء ليس وسيط الترجسية لأنه لا كيان له. وإشكالية المبدع أنها تريد أن: تمَّية العالم. أن تجعل رؤيته مائية. أن تلغيه كواسطة، وحتى كتجاوز. وتبقى مقابل الفرد شاخصاً بعرِّه الفوري؛ عندما يسقط عليه وجه الفرد، لا يتمرأ فيهِ. لا يلقى صورته على تقاطيعه ومفرداته. بل يرجع العالم وجه الفرد إلى الفرد وحده⁽¹⁴⁾. هنا يصير تمَّية العالم يعادل صغرته: يسقط وجه الفرد في / على العالم، فلا يردُّ العالم عليه بشيء.

هل تطبق الأنظمة المعرفية مثل هذا « الهول. لا يتبقى إذن إلا القرن الذي ينادر من خارج المشهد ليتصب داخله. لذلك لم تكفَّ الحداثة عن مناداة مصطلحها وهي على هوامش أكوام المعارف والوسائط. وكان هامشها يتعرج ويتزاح حتى بالنسبة لإنجازاته. فالخداثة البغدية ليست مصطلحاً زمنياً يأتي بعد « الحداثة (التقليدية)، لكنه هو الوصف المالي (الرجراج) لحالة الحداثة وهي في طور الولادة « دائساً. ولقد برزت ظاهرة الانزياح بالاسم، عن الاسم، في طليعات فن الرسم بخاصة تتابع مدارسها تحت شعار الحداثة التي لا يمسك بها نتاج ما حتى تنزاح إلى سواء، إلى ما يتعداه ويتجاوز. لكن ذلك لا يعني أن تزيل طليعة ما طليعة سواها. فالتكيفية لا تلغي الانطبائية. والتجريدية لا تعدم ما سبقها. لكن الواحدة تحقق دائماً القطيعة مع سواها. بمعنى أن طليعة لا تتولد من سابقتها. وإنما مولدها يخصها هي وحدها⁽¹⁵⁾. والحداثة البغدية نفسها لا تقطع مع تلك الحداثة الأخرى إلا من حيث إن لها مولدها المختلف. بذلك نكون قد وصلنا إلى العصر الذي ليست فيها الحداثة إلا بغدية. لأنها الحالة التي لا تكفَّ عن الولادة لشدة / خاصتها وصديفتها، وندرتها في الوقت عينه. فالوجه المالي تمحوه أقل نسمة على أديم الماء. وترجسية المبدع ليست حالة تتركز حول الذات، لأنه بعد انقضاء زمن الذات، لم يتبق للوجه إلا شفافته، التي لا تكون ولا تعكس إلا فراغه. لأنه وجه الفرد الذي ليس هو إلا قصبّة فارغة. فالتركز صار تبّداً، لأن لم يعد له ثمة يحيط البتة. فأسمى مركزاً لا مركز له. والإبداع هو الذي يريد أن يلتقط هذا الذي لا يمكن الاحتياز عليه. أي ما يسميه (العلم الاجتماعي، الأنزوبولوجيا) بالفردية. لكن الفن لا ينزع إلى تقديم « الفرد. بل تقديم « فرد. حتى (آل) التعريف لا بد من حسنها. فالهدف هو: اسم، وليس: الاسم.

الإبداع يعذب منتج ومثوقه. إذ إنه يجعل خالفه يتقدم من لا واقعية واقعه - المتجلي في معاناته لمادة إبداعه - إلى واقع اللاواقع المتمثل في الأثر المبدع.

وأما المتذوق فإن عذابه في محاولته لاستيعاب الأثر إنما يتأتى من قلب هذه المعادلة أو المسيرة. إذ إنه يريد أن ينطلق من واقع لا واقعية المبدع إلى لا واقعية واقعه في وعيه هو (أي المتذوق) وحساسيته. فالحالة المائية هذه هي التي تكسب عذاب المبدع والمتذوق متعته الخاصة. ولعله هو ما يوصي به معنى الروعة عند كاستط. إذ أن الروعة، على عكس المعرفة، فإنها لا يمكن أن تحقق التطابق بين مفهومها والشيء المتعلق به. فهناك فكرة أن يوجد البطل الروائي الذي لا يمكن أن يوجد أبداً. هذه الفكرة التي هي مشروع مفهوم، لا تصير مفهوماً أبداً، لاستحالة التقائها بموضوعها، بشيئها، القاء كاملاً. فالتمخيلة - بحسب ما يعنيه هذا المصطلح عند كانط - من مهمتها أن توجد العلاقة بين المفهوم وموضوعه في مجال العلم. . . . والمعرفة بشكل عام⁽¹⁶⁾ ثم تنتهي مهمتها عند هذا الحد. لكن هذه المهمة تظل مفتوحة في مجال المبدع. لذلك لا تكتمل

الفكرة في مفهوم. [والشيء] الذي نود أن ندرجه تحت هذا المفهوم، يظل رجراجاً، وقابلاً للانزياح عن محله المعهود كلياً طلبناه وبحسنا عنه فيه. إن الشيء المائي يتكوّن ولا يتكون. هكذا فإن كانط يبدو، من هذا المنظور، إنه رائد الحداثة والطلائعية. لأنه يؤسس ما يضاد مذهب الواقعية، وينحاز سلفاً إلى جانب كل هذه الطليعات المتلاحقة خلال النصف الأول من القرن العشرين. لأنه أقام استقلالية وخصوصية للإبداعية، إلى جانب المعرفة. لم يدخل أي تقويم تفاضلي بينها. لم يجعل الأولى صورة ناقصة عن الأخرى، ولا تنبع وجوداً هامشياً بالنسبة للثانية. حتى إذا ما تطورت المعرفة إلى أيقونة العلم والتكنولوجيا المعاصرة كتعبير وأداة لسلطة الرأسمالية. فإن الفن يمكنه أن يحتفظ بنوعية معرفته - بإبداعيته الخاصة في منأى عن الوظيفة القيمة التي تبرر المعرفة العلمية ذاتها بها: وهي أن الملفوظات المعرفية إنما يُقاس قبولها أو رفضها بمدى ما تحققه من الأفضليات في حقل التنفيذ التقني. بينما الروعة فضلاً عن كونها لائعية في مجال المقارنات الفردية أو الاجتماعية، فإنها كذلك ليست قابلة للخضوع إلى مقياس الأفضليات التقنية. وبالتالي فإن الذوق، هذه الملكة الغامضة التي لم يجدثنا عنها كانط مباشرة إلا عبر ما دعاه بالحكم، إنما يعبر عن فعالية التخيلة، ليست كواسطة لإنتاج لحساب سواها، للفاهمة، بل هي تنتج الإحساس المتبس، مزيج النعمة والألم. هذه اللذة الحريفة. تنتج أفاهيمها اللذية - إن صح القول - لحسابها الخاص، وليس لحساب إنشاء المعرفة عن طريق ملكة الفاهمة. فالذوق يظل يشهد على إمكانية اختلاف أفاهيم الفن، عن مفاهيم المعرفة. لا يمكنه أن يدّعي أنه يمثل موضوعاً، أو يحقق موضوعية التطابق بين المفهوم وشيئه أو أشيائه. إنه يسكن الحس ولا يبرحه. يُمتّع الحس ويُعذّبه في آن واحد. يُزوّج صاحبه بتمكينه من رؤية ما لا يرى في الواقع. وما يسمح بإعادة تكوين واقع آخر يتجاوز معطيات التجربة. فالذوق هو طعم الروعة، لذّة الألم، ألم اللذة. محلّة التمييز هو فرد القصة الفارغة دائماً، مبدعاً، ومتذوّقاً لإبداع المبدع. هنا ملكة الحداثة، وحراستها الاستثنائية، وضمانتها غير الضامنة لشيء. وطن علوية الفني، مقابل علمية العلم، ومعرفته القاهرة من حيث هي قوة الانتاج الأولى، وذخيرة التكنولوجيا باعتبارها نظام الأنظمة المعرفية، سلطته المطلقة، أداة الرأسمالية ومبررها الشمولي⁽¹⁷⁾.

فالحكم الجمالي ليس معرفة ناقصة. ولكنه - فوّق - مقياس المعرفة اندراجها في مفهوم بحيث يحدث التطابق بين المفهوم وموضوعه. هذا التطابق هو التمثيل: أي أن يكون المفهوم تعريفاً مكثفاً، جامعاً مانعاً، لموضوعه. لكن الرائع لا يمكن تمثيلة بل تذوقه. والذوق فردي. والفرد وحده هو حيّز الروعة والشعور بالروعة في آن معاً، سواء كان مبدعاً أو متفعلاً بالإبداع. فالذوق إن قارناه بالمعرفة، أو بالتمثيل، الذي هو قوامها ومقياسها، ألفيناه نوعاً من المعرفة الحارة التي لا تمهد لتمثيل الموضوع، ولا إعادة صياغته على مستوى الفاهمة. هنا التخيلة وحدها المنتجة، وليست وسيلة انتاج لمادة الفاهمة. إنها تنتج ما يصح أن يعود إليها باستمرار من أجل إعادة تكوينه تكوينات شتى بحسب درامية المعاناة من داخل وتيرة اللذة الحريفة، اللذة الجاذبة النابذة للألم. ولأن الذوق ليس تمثيلاً لا يتذوقه فإن الموضوع يظل قابلاً للنقص والتعديل والتغيير. من هنا كانت الحداثة الفنية في أساسها خروجا على الشكل من حيث إنه وحده هو الإطار المحدد للعمل أو الموضوع. فكانت الثورة على الشكل محركاً الطليعية دائماً. وكانت هذه الثورة في مغزاها الكينوني تريد استعادة الذوق من سلطان الصناعات. أي أن تعيد المبادرة للمبدع كيما يخترع الشكل الذي ليس هو الشكل⁽¹⁸⁾.

استطاع الرسم بخاصة من دون الفنون الأخرى أن يجسّم تاريخ ثورة الشكل في عصر الحداثة. فلقد أمكن تحرير اللوحة من كل أيقونات الكلاسيكية؛ فلا يتبقى منها في النهاية إلا اللون وحده. ذهب الشكل وأخذ معه كل تراثيات الضوء والظل. صارت اللوحة دون ليل أو نهار. لم يبق منها إلا زيوت اللون. وحدها صار يحق لها أن تصنع اللون. غير أن اللون يبقى مع ذلك: شكلاً. والموسيقى أيضاً سعت وزاء الصوت وحده، حرّرت من كل مقاييسه وقبوده، حاولت أن تسوّي بينه والصمت. جردته من كل حوائجه. لكنها لم تستطع أن تلغي منه مادة الصوت الفيزيائية. وإلا غداً صمتاً مطبقاً. أما الكتابة فإنها تخوض كل لحظة معركة حدائنها، لأن الشكل فيها هو دلالة الكلمة. والإطاحة به تعني إلغاء اللغة، والمغامرة نهائياً في عالم الترميز الفاقد لأيّة مرجعية. هذا يؤدي بالطبع لأن يغدو الكلام أصواتاً، والكتابة رسوماً. وبالتالي يتقاسم قمة التعبير [عن أي شيء؟] كل من الرسم والموسيقى وحدهما. وعصرُ السبرانية أخذ زمام المبادرة في ذلك. قرر إلغاء اللغة. اعتمد فقط ترميز الحروفية، وحروفية الترميز. السبرانية. أعلى تعبير عن ثقافة الرأسالية، تمهد حقاً لتكون أكبر خطر على الفرد، لإلغاء الفرد، لئلا تكون الحداثة تتصدى لـ / وتتصدّر المعارضة الجديدة. فهل المعارضة هي الإنتاج الأعل للحداثة. عل ماذا تعترض الحداثة حقاً. هي التي ترعرعت ونمت في حضن المشروع الثقافي الغربي. هل كان لها ثمة تمييز عن تحولات الصناعة وهيمنة التكنولوجيا أخيراً. ألم يحاول مفهوم ← التقدم، أن يتلبسها ويمسخها دائماً، يوظفها لحساب جماهيرية الإنتاج والاستهلاك. لكن الحداثة التبتجت إلى الفن رغم أن الأخطبوط الصناعي يحاول أن يستلب أطرافه ويتلعها الواحدة بعد الأخرى. تصدّت الحداثة لتصنيع الفن. التصوير الفوتوغرافي تحرر من أولوية السلطة للآلة المصورة، وتنبّع سلطة المصور الفنان. لكن الصورة ليست اللوحة. وقلما استطاعت الأولى أن تنافس الثانية إلا كميّاً، واستهلاكياً.

والسبرجوازية المعاصرة هي التي تدفع أغل الأسعار الفلكية للوحات. صحيح أنها حولت اللوحات إلى تحف الندرة ومقاييسها الاستثنائية، لكنها بذلك أقرّت بفرادتها الفنية بطريقة غير مباشرة، وعبرت عنها بلغة الأرقام العالية التي تفهمها⁽¹⁹⁾.

مقابل ذلك دافعت الحداثة عن خصوصيتها داخل سلطان التطورات الهائلة التي اجتاحت المشروع الثقافي الغربي، وظلت الصوت المعارض والمخالف بين جذران المجتمع الاستهلاكي، واخترقت دائماً كتلويته الصماء المتراسة. واكتشفت أنها ليست صماء إطلاقاً، ولا متأسكة نهائياً، وأنها رخيصة وقابلة للشرح والصّدع والتفتيت تحت وطأة سلاح ذوقي واحد: هو فرض الاختلاف / الحقيقي. كانت الحداثة تلعب دور الضمير الذي لا يمكن أن يصمت، وتكتب اختلاف ألغة واللون والرمز الذي يفضح أنظمة الترميز الكليانية والاتفاقية الأخرى. كانت قوة الحداثة تكمن في عدم القدرة على تقييدها. وحدها كانت تميز الإبداعي كلما تجاوزها إلى ما بعدها. فحتى يصير الإبداعي حدائياً حقاً عليه أن يكون، وأن يبرهن على أنه بُعد / حدائوي. حدائوي بعدي.

الحدائوي، على عكس التراثي الميراثي، يجعل مرجعه وجذوره فيما بُعد، لا فيما قبل. وبذلك ينجو الحدائوي بفرده، بحاله، بجسده: يسبق مصانّع الموضة، بطرح الموضة المختلفة. إنه عدو حقيقي للتقدم. يسير بحدائه، موازياً له دائماً؛ ومهمته: أن يكذّبه. أن يخلق حالات

الانفصام المتفارقة في القوام الكتلي الاستهلاكي، أن يعثر تراسه، ويُقَرَّ في صخره فجوات صغيرة يملأها ببعض الماء، لانبعاث الترجسية هنا وهناك، ومن وقت إلى آخر.

الحدائثة ليست حبسية الجمهور الفني. الحدائثة ليست طبقة، تعزل طبقة وتعتبرها جمهورها مقابل سواها. الحدائثة لها شكل الوباء أحياناً. يخترق كل الأبواب والجدران، ويسوح ملء خلایا المجتمع، ويبدّر جرائيم الاعتراض على كل ما هو معهود حيثما ظهر وتنا. ورغم أن الحدائثوي نادر، إلا أن الجميع مهروسون بالبحث عنه ما أن تتلامح ظلاله الرشيقة العابرة ببعض المنعطفات من المعهود والمنقول والمكروور. الحدائثوي نادر لكن حبه جماعي كثير. كل فرد في جماعة البحث عن الحدائثة يترجم الحدائثوي على هواه. لأن الحدائثة لا تُلَقَّن من فوق المنابر، لا تُعَلِّم من قبل أية جهة أو سلطة. لكنها تنبت كالكمأة في قلب الصحراء، دون باذر، ودون بذرة. تشهد على القحط الرهيب الذي تنبت منه، لتقول: ومع ذلك فإن للقحط ذاته ثمرة. وإن القحط والمحلّ يمكن أن ينجصا تحت سياط البرق والرعد.

فالبرق والرعد يدهشان، يظل كل منهما يفاجيء ويدهش وقد - يروّع، رغم أنها ظاهرة قانونية طبيعية. لكنها لشدة فرادتها تولد من جديد مع كل لمعة وقصفة، تفجر لدى المنفعلين بها حس الصخب، لوعة الروعة، شعور الخطر المستحيل عن طريق الخطر الممكن.

الحدائثوي هو شبه حدائثوي غالباً لأنه لا يعرف نفسه، لا يفسر ثورته إلا عبر ثورات /وسائل كثيرة، تصير هي الأهداف/ البدائل عن الحدائثة الأصلية. وما كان يمكن للحدائثة أن تظهر ملامحها الحقيقية إلا بعد أن تُخَرَّب الوسائط البدائل الأخرى: الثورات [بالحرف الكبير] الفكرية والتاريخية. حتى تصير الحدائثة هي المطلب الأصلي ينبغي استهلاكه المطالب الأخرى. كما أنه حتى يمكن لفردية الفردية أن تظهر خالصة من كل شائبة وشوب ينبغي أن تتساقط وتتهوى الفردويات الأخرى المحمولة على القاب كلياتية: كالتاريخية والاجتماعية والعلمية والاخلاقية والتقدمية الخ... فلقد ظلت الفردية منزاحة دائماً عما ينطق باسمها أو بالفاظ نقائضها. ومُولَد الفرد كان عسيراً جداً إذن. كانت الحدائثة وحدها تُرَشِّح الفن، بعضه، أحياناً، للتذكير به. كان الفرد، من أجل - أن يصير - فرداً، عليه أن - يعتزل: فناناً. كان الفنان الحدائثوي الفرد المستحيل.. يوصف بالخيالي، الشاذ، المعتوه، وصولاً إلى العبقرى. كانت العبقرية عذراً شرعياً للفردية المحرمة أحياناً.

متى يغدو المجتمع أفراداً إذن. حين يغدو المجتمع فنانين؟

هل الفن هو الوسيلة الجديدة لتعود الجماعة لجماعة الأفراد، مجتمع الأفراد. أو لم تكن حقيقة بدئية في مختلف عصور الثقافة، أن يُبنى المجتمع بمبادئه الأصلية، التي هي الأفراد. ومع ذلك فلم يحدث أن بُني المجتمع مرة واحدة إلا بإلزامه أفراداً بشكل ما، بأسطورة ما بإيديولوجيا ما. المجتمع يقع على مقلب، ويقع أفراداه على المقلب الآخر من التل، من الجبل، من الحرم. وكان النظر عجيباً: فإذا يقع على مقلب المجتمع ليجده خالياً إلا من أنظمة الترميزات والأسطريات. وإذا يقع على المقلب الآخر فيجده غاصاً بقامات بشرية تلبس وجوهها جميعاً قناعاً واحداً. هنالك المجتمع لغة كلامية. وهنا الأفراد قامات ممنوعة الوجوه، يزورها كلها وجه واحد.

غير أن الفن ذاته إن كان حاضراً الحداثة، لكنه ليس هو مولدُها. ألم يشعر نيتشه خلال الربع الأخير من القرن الماضي بحالة اختناق الفن، هذا الذي كان يوطئ لمعاناة فقدان الأشكال الجديدة، دون أن يحد أمامه إلا متحف أزياء الممثلين القدامى. سعى نيتشه ذلك الوضع: مرض التاريخ. وكان أوج المعاناة الدرامية لهذا المرض اليأس النيتشوي من قدرة الفن على إصلاح التاريخ بعد أن حطم صنمية مثاله عن ذلك الفن - العزاء - الانتقاد، المتمثل في أعمال صديقه البلدود فاغنر. فكذب نيتشه: إنساني، جدد إنساني (Human, Trop humain) ليعلم بأسه من الفن الفاغنري. ليكتب الحداثة وكأنها تعبير عن: انحلال التاريخ!

يعلم نيتشه هرم الحداثة، شيخوختها ليست الزمنية والتاريخية فحسب، بل المفهومية. بمعنى أنه ينبغي ألا تُنقذ الحداثة بممارسة التجاوز الزمني لمحصولها الفني والثقافي فحسب. بل لابد من هذا التجاوز الآخر الذي يوصف بالنقدي. إنه بذلك ينتزع الحداثة من مفهومها السطحي باعتبارها تمر عن الجديد فحسب، بل إنما تقوم بعملية نقد ذاتي لأيقونتها بالذات وإنتاج هذه الأيقونة. هنا يبرز الفكر النيتشوي مؤسساً أول للحداثة البعدية، لهذه اللفظة: البعدية (Le post-modernité). فلماذا هي بعدية، لأنها تنقض المفهوم الميغلي لتقدم الوعي الذي ينطلق من الأنوار (Aufklärung) عبر التاريخ لتحقق اطلاقية السروح. إذ إنه ما ينبغي أن يفعله السؤال الفلسفي ليفهم هذه: البعدية، هو أنه عليه أن يعكس عملية النمو الاطلاقي للأنوار. فليس إلا هذه الحقيقة المطلقة من تطابق الوعي والواقع التي تحقق كمال الحداثة. بل إن العودة القهقرى من شبح الحقيقة المطلقة إلى عناصرها الكيميائية - على حد تعبير نيتشه - هو الذي يكون هذه اللحظة البعدية، لحظة المراجعة النقدية لسلاسل الاعتبارات الفوقية والأنظمة الترميزية والقيمية التي تدخل في صناعة ما يسمى أيقونة الحقيقة المطلقة ويؤسس تقليدها. هنا يتصدى نيتشه ولا شك إلى نظام الأنظمة المعرفية التي نقلت اللاتناهي من الجوهر الإلهي إلى الجوهر الإنساني، وحرقت طريق (الأنوار) من بلوغ الإنسان الفرد، إلى اسم الإنسان، إلى ماهيته المطلقة. تعود عقيدة نيتشه لتنسف أسس العقيدة الميتافيزيقية التي شكلت مضمون الحداثة - التقليدية تلك. إنها العقيدة العدمية التي تقول إنه ليس هناك ثمة حقيقة مطلقة، وإنما مجرد - محاولات لملاقات الفرد بالعالم. فأحداثة البعدية هي لحظة عدمية من حيث إنها تريد ممارسة النقد ضد أيقونتها الخاصة، وتدمير كل موشحاتها المعرفية والقيمية. لم يكن الفكر النيتشوي في عصره قادراً بعد على التمييز بين الحداثة والتقدم. وقد كان يرى المفهومين متمازجين لدرجة أن موقف الخلاص من هذا الالتباس إنما يتطلب إعادة تمجيد الحداثة. وهذا ما عتته الحداثة البعدية المعاصرة. فهي ذات نسق زمني، لكنها في الوقت نفسه، إنما تعني ارتجاعاً تكوينياً للجذور، أو تمجيد الجذور مجدداً.

فالحداثة البعدية بهذا المعنى هي اللحظة النقدية المرافقة للحداثة. وقد يأتي تعبير: نقد النقد قريباً من هذا الأفهم إذا ما اعتبر الحدائوي هو في حد ذاته نقدي للسائد والمعروف؛ ويحيى الحدائوي البعدي ليكون لحظة نقدية أخرى للنقدية المأرسة. إنها النقدية التي لا تكفي بترجيح الموضوع عن ذاته، لكنها تنتج الموضوع الآخر غير المنتظر كذلك. تكسر حلقة البدائل، الشيطانية، بإنتاج الاستثنائي. هذا البديل الذي يبطل في لحظة منطق البدائل في عين ذاته، فيتهاوى كلياً في التفاهة. متى نبث الشعر عندما تحكم اللغة على كلامها بالثرثرة الشاملة.

لكن الحدائوي ليس هو الإبداعي. وهذا الآخر ليس منتجاً للأول. إنه في أفضل ظروفه: شاهد عليه. فلو لم يسر الحدائوي في شوارع المدينة بطريقة ما، في بعض شوارعها الخلفية على الأقل، لما عثر عليه الإبداعي. إنه، أي الإبداعي قادر على اكتشاف الكامن والسجين وشبه المقبور في الصدوع والشقوق المحفورة في الجسم الكتلي الصخري / الهلامي الذي يكونه من حولنا العالم اليومي كل يوم.

الحدائوي، الإبداعي، الفردي: ثلاثة فرسان قروسطيون تائهون في غابة الاسمنت المسلح المعسرة. ليس دائماً، ولا من المفترض، أن يدري الواحد بالآخرين. أقرباء غير سلايين. رفاق دروب متقاطعة، وليس من الضروري التلاقي إلا للحظات نادرة. ليست هناك أية حتمية لامرئية أو علمانية. قدرة على تنظير بعثتهم وصُدفيّتهم، وفجائيتهم الفورية. واختراع مصطلح: الحدائة البُعدية، إنما ظهر كإحدى النظريات المضادة دائماً لكل محاولة تنظيرية تقليدية أو حدائوية، قيلت ونُقلت في أحدهم، أو فيهم جميعاً.

وأشد ما ينبغي الحذر منه وأخذ كامل الحيلة، خلال أية مواجهة فلسفية أو تحليلية علمية لهذا الثالوث هو اتباع منهجيات البرهنة على الثابت والمتحول في معطيات علاقاته بين أيقوناته الثلاث. فهنا البرهنة هي مقارنة. والمقارنة تُلْمَسُ وتوصيف، قابل في كل خطوة للتعديل والتراجع والانزياح.

رغم أن كل أيقوني في هذا الثالوث له ثمة علامات فارقة عن الآخرين. لكن كل واحد من الثلاثة يرفض علامات الآخرين عنه. لا يُشتق ولا يُستوعب الواحد من / وفي الآخرين. وليس من المحتوم اللقاء بواحد من الثلاثة أن يؤدي إلى اللقاء بهم جميعاً. ذلك ما جعل الكتابة مختلفة.

ليست تلك الكتابة عن الأيقونات الثلاث فقط. بل إن اختلاف الكتابة اليوم هو الأسباب وتفسيرات داخل الكتابة عينها. والكتابة وجدت نفسها ذات يوم عصري تسرح بين هذه الأيقونات الثلاث. اكتشفت أنها تغدو غير ذاتها فوراً. وأنها تارة تنتمي لواحدة من الثلاث، دون الآخرين. أو أنها بالأحرى لا تنتمي لأحدها من أبداً. بل تظل تشرّد بدوية هي الأخرى بين فيافي وبادات الأيقونات الثلاث.

لكن الكتابة البدوية تسمح لذاتها أحياناً أن تصف ممارستها بكونها - بعدية، في مواجهة مصطلح: اللغة الماورائية، أو: ما ورائية اللغة. إنها، وهي البدوية، وتُشَي تحت سمّت الشمس في الصحراء فلا ظلّ لها. يسبقها أو يلحق بها. فهي السائدة وحدها إذن بدون أي ظل. وهي التي خطوها يتقدمها.

لا تريد كتابة الأيقونات الثلاث أن تكون من جنس موضوعها. إنها تحفظ خط المغايرة حتى عن موضوعاتها. إنها تطمح، في حال نجاحها الأقصى، أن: تتبدى - تَبْدُون [من فعل: بدا يبدو، واسم الجنس: البدو، البداوة] مع تَبْدُون الأيقونات الثلاث: الحدائوي، الإبداعي، الفردي.

إن الكتابة البدوية إذن حاجة عصرية لاكتشاف أيقنة تلك الأيقونات الثلاث، دون أن

تدخلها تحت أية جمعة برهانية، تقضي على فريدة البداوة لكل أيقونة. ذلك ما يبعث على إمكانية وصف هذه الكتابة بأنها مما يحققه نقد النقد. أي ذلك النقد الذي ما أن يوجد المعيار حتى يوجد ما هو سواء. هذا - سواء. ليس من الضروري أن يكون من النوع المشابه أو المضاد أو الأفضل / الأسوأ. بل هو مجرد هذا: السواء.».

ذلك ما يضعنا دفعة واحدة أمام لحظة: الفكر الكارثي. وهو الفكر الذي لا يأتي به هذه المرة شاعر كينوني من مثل هولدرلين، أو فيلسوف كارثي من مثل نيتشه. لكنه مصدّر إلينا من صميم العلم المادي نفسه. من أوج ما حققه من نظرية عما ينتظره من ممارسة خارقة لعلميته. لم يعرفها تاريخ هذه العلمية في أية حقبة تحولية أو انعطافية من قبل. فالفكر الكارثي الذي مهدت له كشف الفضاء الرهيب الأخرى، إنما هو الاسم الثقافي الفلسفي لحالة الكارثة التي يواجهها العالم كلما اضطُر إلى نفس نظام أنظمة معرفية كونية بكامله، ليأتي بنظام آخر، لا يلبث أن يتجاوزهُ... وصولاً أخيراً إلى مثل الحالة العلمية الراهنة، التي تضطر إلى الاعتراف بأن المسألة لم تعد مجرد تجاوز من نظام معرفي إلى آخر، بقدر ما هي تجاوز لنظام النظام المعرفي... لأن العقل مضطّر إلى اختراع نظام معرفي مختلف مع كل نظام من المعطيات المختلف والمختلفة.

إن وضع « الكارثة، ليس هو إلا التعبير عن فقدان كل أسس الطمأنينات المخادعة السابقة التي كانت توفرها استمرارية نوع من الإيديولوجيا الإستمولوجية حين جعلت العلوم الصحيحة ذاتها تخضع لنوع من الوثوقية التيلولوجية، التي عانتها ثقافة الفكرة النظرية ذاتها. فالكارثي لفظه سلبية دلالة تعتبرها الحدائث البعيدة من أهم إنتاجاتها الإيجابية. لأنها تضع الوعي، ربما للمرة الأولى، في مواجهة الاختلاف المطلق، الذي لا يمكن ستره أو التستر عليه ليس بأنظمة إيديولوجية، بل بأنظمة العلم ذاته. فلقد غدا العالم الجديد فناناً من نوع خاص في هذا العصر. إذ إن أنظمة الكشف والبرهان، وكل وسائل التعقيل، أي كل ما يؤسس موضوعية العلم التقليدية، لم تعد قادرة على التخلي عن الانتفاء إلى مبدعها إلى أصحابها، كما لو كانت آثاراً إبداعية، تتلقى رصيدها المستمر من قلم منتجها ومصدقائه ليست العلمية فحسب، بل التنويرية، أو بالأحرى الفردية. فالنظام المعرفي في مجال العلوم الصحيحة أو الطبيعية غدا أنظمة متغيرة. والتغير في العالم الأكبر، كما في العالم الأصغر، في الفضاء كما في عمق الخلية الحية. والفكر الكارثي حسب مصطلحه الجديد في الاستمولوجيا المعاصرة، إنما يعني وضع الفكر في حال من الاستنفار الدائم كما يسقط أنظمة معرفية قد تشمل تفسيرات كلية فضائية وحيوية؛ ليأخذ بأنظمة أخرى.

إنه الفكر الذي لا يهدأ أو يستقر على ثوابت معينة حتى يضطر إلى نقضها. لكن ذلك لا يعني التشتت ولا ضياع الجهد أو الرؤية العلمية الشمولية. بل إن بلوغ العقل هذه الحدود القصوى من اللامتناهي في الكبر، واللامتناهي في الصغر، جعلت المعرفة ضرباً من مغامرة الفرد المبدع الذي يضطر كل مرة لإعادة تنظيم معايير أمام ما ليس له معيار بالمعنى القاسمي أو الاصطلاحي الاستمولوجي. وما النظام المعرفي في النهاية إلا نوع من عقلنة المفاجأة أو توقع المفاجأة بما يمكن أن يعدله وحتى أن يلغيه كلياً، ويفرض سواء. فالمُتخيل العلمي يسير إلى هذا التداخل مع التخيل الكتابي. والعالم والكتاب يتابعان مغامرة الاختلاف في هذا العصر. والنقطة الوحيدة شبه الثابتة هو أن يعود المكتوب الإبداعي، والمكتوب العلمي إلى الفرد الذي يصنعهما. فالفرد وحده

الذي يؤشر إلى حيز معين من العالم ليقول عنه إنه غذا منه وله، إذ مرت به مفاجأته، فصارت إبداعاً أو معلومة. لكن هذه العودة ليست مرجعية إلا بقدر ما هي إشارية. فالإشارة تبني ثمة علاقة بين مختلفين شرط أن تبقي على اختلافها. وإلا انتهت مهمتها.

وهنا يبرز حدّ الموس القاطع الذي يفصل بين منطق الاستيعاب، ومنطق التشابك، أو العلاقات. حتى منطق العلاقات على ضوء نظرية الكوارث - الاستمولوجية، فإنه غذا مختلفاً عن رصيده التاريخي منذ أيام هيفل. إذ إنّ العلاقة لا تأسر الحدود ولا تضطرها إلى التغيير تحت وطأة مؤثراتها في بعضها. هذا التغيير إنما يبعث على خلق حدود وعلاقات أخرى لا تأتي لمادة أولى للسؤال الفلسفي أو العلمي، بل ربما لاحت في طريقه، وعبر منعطفات مفاجئة غير محسوبة.

فالكارثي في أحدث استمولوجيا للعلوم الصحيحة راهناً إنما يعني مواجهة ذروة الاختلاف، وهذه المرة بدون أية أوهام عن الأفكار الكلية والأنظمة المعرفية الاطلاقية. والمعايير النهائية الشابتة. فالعقل يرجع بدوياً في العالمين الأكبر والأصغر. أهم مزاياه في زمن الحداثة البعيدة. جرائه غير المحدودة. أن يكون حديثاً حقاً، وأن يكون هو أحد أخطر حدث سائح في تيار الأحداث، ليس خارجاً عنها، ولا عالياً فوقها. وإلا فإن أي انزياح له عن هذا التيار يجعله حيادياً تجاه الكارثي أو اللاكارثي. وذلك هو وضع العطالة المطلقة. والفكر الكارثي علمياً يريد أن يعيد للعقل حريته المطلقة في إبداع أنظمة معرفية لينة قادرة على تطويع الحتمية التقليدية، وجعلها قادرة على التلاؤم مع موضوعات العالمين اللامتناهين كبراً وصغراً، حيث لا يمكن الاستغناء عن المتخيلة الإبداعية لدى العالم كعنصر داخل في بناء موضوع البحث، في تكوين مادته الأولى، وليس فقط في إنتاج معادلاته الرياضية أو قوانينه الصارمة.

حديثة العلم ترجعه إلى مركزه للتمييز من ظاهرة الحداثة البعيدة. تحوره إلى حيز ما من سلطة التكنولوجيا ونظامها المجتمعي الاستهلاكي، تزيمه قليلاً عن واقعة كون المعرفة هي أداة الإنتاج الأول في العصر - ما بعد - الصناعي. تمنحه شيئاً من بداوة الإبداع، تطلعه حراً في أقصى العوالم صغراً وكبراً، ليقدم عنها نوعاً من الأحلام والرؤى الرياضية والقصائد المفهومية والملمحة التي تطورت نحوها النظريات التفسيرية والكلبانية السابقة. يصير إبداع العالم كإبداع الفيلسوف، كإبداع الفنان. وهو معدّ ومستعد كل لحظة، لإنتاج المعادلات التي لا تغير من منظر العالم فحسب، ولكنها تغير وتبرّز أسس العلم الرياضي والفيزيائي معاً، وتجعل الأنظمة المعرفية تقف دائماً في حال من الاستنفار والانعطاف، والتخلي عن الذات فيما لم يعد يفصل بين ما هو متخيل علمي وما هو موضوعي بالوصف التقليدي لكلمة الموضوعية.

فالذاتية تضمحل إذن، بمعنى المرجعية المستقرة. وتتقدمها الفردية المحتاجة دائماً إلى اختراع ذاتيات، ولكنها هامشية، عارضة. ويغدو الفرد ذاته أشبه بنزوة - قوده. ومع ذلك فليس هو البداة أو التبعثر المطلق هو الذي يحكم ويسود ساحة الفعل وود الفعل في عالم الحداثة البعيدة. بل إنّ اكتشاف حرية الذرة في عمق المادة، أعاد الاعتبار إلى اكتشاف الفرد كذرة، تقف على حدود الموجود واللاموجود. ولكنها تمثل كثافة المادة. كما الفرد يمثل ثقل العالم فوق وجه الأرض.

الفصل الثاني

خطاب التناهي

خطاب التاريخ الجديد ليس موضوعاً للفهم. لكنه موضوع للتفكيك، للبعثرة التي لا ينظمها التاريخ، بل هي التي تنظمه. تعيد العلاقة بين التاريخ وذلك الموضوع الذي لا يدخله من أجل أن يجد صورته فيه، بل أن يفاجأ فيه بكل شيء ما عدا تلك الصورة. فهنا الخطاب إذن لا يحصر ولا يحدد، بل هو في الأصل يدمر الإطارات، ويجعل اللوحات تعود إلى مناظرها الأساسية خارج الخطاب الأصلي والمجرد للطبيعة، للتاريخ، للامتداد. فالخطاب الصامت يجب استنطاقه ليحضر ويجعل كل الناطقين باسمه وصوته وهويته يمتسون بغربته عنهم جميعاً. يقول فوكو: «علينا أن نفصل التاريخ عن الصورة [...] التي كان يجد فيها تبريره الأنثروبولوجي، وهو تلك الذاكرة الألفية والجماعية التي تغيد كوثائق [...] من أجل استعادة نصارة ذكرياته» [Ar. S. 1969. P. (1)].

لكن الوثيقة المعترف بها لدى عالم التاريخ ليست سوى وثيقة الدعم للخطاب الناطق السائد. أما الوثائق الأخرى الموصوفة بالهامشية، والمطرودة من حقول الإسناد، وتسلسل الرواية، فهي التي يعتمد عليها الأركيولوجي الجديد. إنها دليله إلى تلك الخطابات الصماء، والمجبرة على عدم النطق والتزام الصمت. فالوثيقة الهامشية، المهملة، والمرمية في أقبية التاريخ، هي المطلوبة، والتي ينبغي البحث عنها. إنها شبيهة بذلك النص البكر الذي لم يقرأه أحد. ولا نعلم من كتبه، لكنه كان يدخل سراً دائماً في بناء الخطاب الأصلي للتاريخ المبعثر.

فالتأويل الذي يستخدمه المؤرخ إنما يعتمد برهانه على مجموع الجسم الوثائقي الذي يستند إليه. لكن هذا الجسم بذاته هو الذي يحتاج إلى أن يوضع موضع سؤال، لا أن يوضع فقط موضع تحقيق منهجي بالمعنى الرسمي المعروف. إذ ينبغي التعرف دائماً إلى المدى، الذي فيه كل جسم وثائقي مقبول ومعترف به مؤسسياً يمكن أن يطرد الأجسام الوثائقية الأخرى. فهو بمقدار ما يثبت خطابه إنما ينفي ويستبعد الخطابات الأخرى الملزمة بأوامر الصمت المؤسسية. إن وضع الجسم الوثائقي موضع السؤال والاستفهام لا يعادل فقط التساؤل عن الشارح والكتابت والمؤول نفسه فقط، ولكن يفتح على كل الهوامش الأخرى المستبعدة أصلاً منذ بداية التدوين⁽²⁾.

فالتدوين لا يشرعن ذاته بمجرد تحقيق عقلنته عبر إسناد الوثيقة، لكنه يميل إلى تشكيل مركز شرعنة في ذاته - لغیره. وهو هنا يطمس عملية الإرجاع تحت مقولة الإسناد. لأن الوثائق إنما تلقى الدعم البرهاني فيها تتساند فيه وتتجمع في مواجهة بعثرة التاريخ الأصلية. هذا التساند يولد نظاماً إرجاعياً فوقياً يغدو وحده مبرراً بفضل التساند التضايقي أو التنفيدي ما بين / فوق

الوثائق. فالتنفيذ هنا مصدر سلطة خاصة تطرد كل ما عداها. إذ يصير التساند تضامناً وتماسكاً في وجه المايحدث، بحيث يمكنه قلب المعادلة تماماً. إذ يصير المايحدث حقاً هامشياً ومرجعياً مظلماً وصامتاً خارج الإسناد الوثائقي. ويصير الجسم الوثائقي مركزياً بالنسبة لذاته ولما يغايره. يتمتع وحده بحق النطق. إلا أن الخطاب الأركيولوجي هو الذي عليه أن يعيد الأمور إلى نصابها، أن يجعل تلك المعادلة المقلوبة تستقيم، بحيث يفرض على الخطابات الناطقة أن تتحول إلى أنصاف صامتة، تماثيل حجرية أو خشبية؛ وأن ينطلق البحث مجدداً عن تلك النصوص الأخرى التي لم يجر بعدُ تكرسها على أنها الوثائق، أو الجسم الوثائقي المرجعي. ينبغي هنا اختراق تلك السلاسل التقليدية التي ترجع النص إلى كاتبه، والكاتب إلى محيطه، والمحيط إلى التاريخ العام للإنسانية. فالإسناد هذا يقتل الإرجاع. إنه يجرّد الوثيقة / النص، من نصيتها ليحوّلها إلى مجرد وثيقة تحتاج إلى نصها من خارجها، من مؤولها أو شارحها، من عالم التاريخ الذي يعطيها كتابتها ما أن ينضدها بين مثيلاتها، لتتشغل خانة فارغة تنتظرها.

أما الإرجاع فهو بمعنى ما، أو بمقاربة أولى يعيد انتظام الوثيقة من سلسلة الإسناد، ينزعها من كرسياها أو خانتها المفروزة بين خانات أخرى جاهزة، وملئية بسكانها السابقين، ليهدف بها إلى حيث كانت مدرجة من قبل في خطاب النص ذاته. على أن يفهم النص هنا ليس حسب مصطلحه القاموسي المباشر، ولكنه النص الذي يحدّه منطوق الخطاب التاريخي ذاته من حيث حديثه بالذات، لا من حيث تقييمه التكريسي العلمي⁽⁹⁾.

أما حديثه الخطاب التاريخي الأصلي، فهي التي تشكّل مرجعيته غير المصنّعة. ومن أجل اكتشاف هذه المرجعية بالذات، اخترع فوكو الأركيولوجيا. لأن الأركيولوجيا ليست هي علم البحث عن الآثار المعروفة سابقاً، لكنها هي البحث عن الآثار التي تسبق كل معرفة عنها. ولأما ما قيمة ذلك الأثر الذي نعرفه مقدماً، ولماذا البحث عنه إذن، إلا من أجل تفجير نظام الإسناد القائم والسائد من قبل في ساحة العلوم الإنسانية، أو بالأحرى في نصّ الأيديولوجيا الضمنية التي تبني وتحمس المشروع الثقافي الأصلي، أو في ذلك التاريخ التاريخي الذي يسلب التاريخ تاريخيانيته.

لكن الأركيولوجيا الفوكونية حاولت على طريقة باتاي - الأستاذ الذي أحبه فوكو دائماً وترجمه في نصوصه -⁽¹⁰⁾ إنما تفكّر التخوم ولا تنكرها أو تدمرها. بمعنى أن بعثرة الخطاب التاريخي الأصلي لا يعدم نوعاً من نظام الاجتماع الداخلي؛ لأن أشيائه إنما تقع دائماً على تخوم بعضها بعضاً. فهي متخارجة. وقلماً يقع التمثيل بينها. لأن التمثيل حدث نادر في الخطاب التاريخي. إنه لا يقع إلا عندما يحمل المايحدث، عندما يصح للكائن أن يوجد على تخوم الكينونة. أي يكون فعله أو نصه كينونياً، بحيث تتحقق النقلة المعرفية الانعطافية التي يدعوها فوكو بالابستمية، والتي أعلن عنها هيدغر دائماً دون أن يحددها، وذلك تحت مصطلح الانعطاف.

لكن الخطاب الأركيولوجي حاول أن يقترح منهجاً غائياً دائماً لعلاقات القوى المكوّنة للمشاهد التاريخية أو الحديثة بصورة عامة. فإن علاقات القوى عبر عنها منهج المعرفة / السلطة، أو السلطة / المعرفة الذي استخدمه فوكو كأحدث شكل للعقلنة اللوغوسية (Logos). وهو ما لم يره هابرماس كافياً حقاً لإنشاء الخطاب التواصل الذي يدعو إليه، والذي يتحقّق عملياً عن طريق ما يسميه بالفعل التواصل⁽¹¹⁾.

في حين أننا نرى، ومن داخل خطاب كل هذا النقاش الشامل الذي يجمع أقطاب الفكر ما بعد الحدائوي، أن رؤية المشروع الثقافي الغربي من داخله تكشف دائماً عن هذه العلة المجهضة لكل تأويل تكويني بذات المنطق الإيديولوجي الغربي ذاته، وهي المتمثلة في هذا المزج بين حيّزي السلطة والقوة. فهناك حاجة ملحة في ارتجاع الخطاب التاريخي لا إلى هذه الثنائية بين الخطاب الصامت والخطاب الناطق فحسب، بل إلى تلك، العقلنة المانطقية (من منطق) التي تتحدّد أصلاً ما كان دعاه فوكو بالمدونة التصنيفية. وهي تلك التي تؤسس أساساً عقلنة التدوين. فالهامشية التي طوّرها دويدا إلى حدودها القصوى كتعبير حدائوي عن ساحات الخطاب غير المكرسة، غير المعترف بها، والتي تحمي مصطلحاً آخر عن ميدان الأركيولوجيا الأصلي، إنما هي تأخذ كل شرعيتها اللغوية إن صحت الصفة - من كون المدونة ذاتها تفترض بعثرة اللامدوّن حولها دائماً. أي عودة إلى جهاز التصنيفية ذاتها دائماً. وهو تعبير متطور عن اللامفكر عند المعلم الأول لكل هذا الجيل، وهو هيدغر^(*).



والآن، عودة إلى الأركيولوجيا في ذاتها باعتبارها بحثاً عن المدوّن كشرط أنطولوجي للمدوّن. فننطلق علاقات القوى الذي استخدمه فوكو، إنما يجب التفكير به تجديدياً عن طريق ممارسة التعمين في معنى القوة بذاته. ذلك أن هناك دلالة أخرى للقوة قبل أن تدخل الشبكات المكوّنة لمنطق علاقات القوى فيما بينها. أي تلك القوة التي في أصلها اقتدار. وفي هذا المشتق العربي يبرز اقتراح جديد في نهجية التدوين. ذلك أن النقلة بين اللامدوّن والمدوّن، إنما تتحدد في هذا الانزياح القبلي بين الاقتدار والقوة. فالقوة لا تبرز إلا من خلال العلاقة بالقوة أو القوى الأخرى. وبالتالي، فإن كل تأسيس لأي خطاب إنما هو مضطر لصياغة ذاته حسب موضوعة هذه العلاقة في لحظة إمكانية معينة. فما يجعل خطاباً يصمت وآخر ينطق، إنما هو هذه العلاقة بالذات ما بين القوى. هناك دائماً اقتدار ينزاح ليحل مكانه منطق علاقة قوة محددة. وما يجعل هذه العلاقة قابلة للاختراق والقطع، إنما هو ردّ القوة من منطق العلاقة إلى منطق الاقتدار الذي كانه في الأصل^(*). وعند ذلك، يفرض أفهوم القوة القوية ذاته باعتباره المرحلة السابقة على تكوين المفهوم ذاته، والتي لا يمكن الاحتياز عليها إلا بدليل المفهوم نفسه المتحصل منها. بحيث إن الأفهوم لا يسبق المفهوم منطقياً أو أنطولوجياً. ولكن الثاني عندما يتحقق إنما يستحضر أصله الذي كانه وحمله معه دائماً، كنوع من احتياطي اللامفكر الذي يجب أن يُذكر به كل مفكر^(*).

فالأفهوم كلفظ تساعد الهمزة في أوّله على ربطه بأننا المتكلم، بالذات الناطقة. بينما يأتي حرف الجيم في أول المفهوم، ليحيله إلى البناء للمجهول. وصيغة المفعول في العريضة كانت دائماً توحى بالتموضع، وانتهاء حركة التوضع، بحيث يغيب الفاعل الأساسي. فمن يصنع المفهوم، إنه: هم. وهو يدل على هذا المعنى الذي أُنجز فهمه، وتوضع في عبارته، وبالمقابل تواضعوا - هم - على قبوله كما صُنِعَ أو اصْطُنِعَ.

أمّا الأفهوم، فهو لا يقطع صلته بنشأته، بل إنه يظل يعبر عن استمرار كونه ناشئاً. إنه المعنى الواقع دائماً على جسر الوصول ما بين عقلي وما أعقله. إنه يدخل في بناء أفهومة الدوازين. إذ

(*) الاقتدار الذي سنسميه في هذا النص بالقوة القوية التي يعبر عنها.

يظل على صلة بالذات القاصدة في تعقيد ما يمكن أن تفهمه عن حالات أو أجزاء الرؤية في العالم، من حيث كونها موجودة أصلاً في العالم. فالمفهوم يشكل في حد ذاته كياناً معرفياً قابلاً للدخول في صيغة التعريف، باعتباره الوحدة المؤسسة لهذه الصيغة. وإذا كانت القضية (منطقياً) تقوم على الربط بين المفاهيم في عبارة هي تعريف دائماً، أو مبنية على أساس التعريف، فإن ما يجعل المفهوم أقل موضوعية وإنجازاً، وما يجعل القضية التي يدخل في تأسيسها أقل قدرة على إنجاز التعريف الحامل لصفتي الجامع المانع - بحسب الاشتراط المنطقي لبنية التعريف المفهومية - فيكون أقل جمعاً وأضعف منعاً. إن ذلك يخرج من دائرة علاقات القوى الموضوعية، ويعيده إلى حيز أقرب إلى الذات التي لا يمكن أن تتبرأ من إنتاجه، كما أنه هو ذاته يظل محتاجاً إلى الإقرار بصانعه أو صانعته وعطفه أو عطفها عليه. فإن انخلاع العبارة من صيغة المفهمة الكلية، واقتربها أكثر من الأفهم، يقدم صيغة متطورة عن القصدية الفينومولوجية، إذ يظل خطاب الإحالة بين الذات والعالم - على طريق - الإنجاز، دون أن يتم إنجازها نهائياً. وبالتالي، فإن التدوين يظل أوسع من المدون. والقاصد أهم مما يقصده في عملية الإحالات المتلاحقة المزدحمة. والدرازين هنا بدلاً من أن يبقى لغزاً، وأحياناً نوعاً من الكون الغيبي وسط الكون المادي الجاهز، فإنه يصبح قادراً على تسمية علاقاته بدلاً من الكشف الإدهاشية، بالأفهم القابلة دائماً لإنشاء النصوص ذات الخطابات غير المكتملة.

ذلك هو انتزاع الدرازين من شبكة علاقات القوى المفروضة بقوة الـ **هـم** ← **المجهول** ← **الفصل** إلى مصدر القوة بدون قوة العلاقة، إلى ذلك الاقتدار الذي لم يسقط بعد في شبكة العلاقات، إلى وضع القوة القروية التي تحطم علاقات القوى^(١)؛ فتأتي القوة القروية التي لا توصف ولا تتعلق إلا بذاتها، لتفكك من كيان السلطة. ذلك أن علاقات القوى تشكل نسج الخطاب السلطوي. وهو بالتالي لا يفترض أكثر من كونه موجوداً ناطقاً حتى يكسح مدونة التاريخ. لكن هل ثمة خطاب تاريخي قادر حقاً على انتزاع نفسه من ساحة علاقات القوى. هل يمكنه أن يحطم سلطة المفهوم في النص الجاهز، والالتجاء إلى حالة الأفهم قبل أن تقبض عليهم قصدية تسمية كيانية؟

ذلك هو ما يشكل تحدي أطروحة البدء التي نادى بها هيدغر من أجل وضع حد للميتافيزيقا التقليدية. لأن البدء على ضوء التطوير الذي يحدته تصورنا لمعنى الأفهم، يفترض دائماً أن هناك حالة لم تكن موجودة، وأنها في طريقها إلى الوجود. كما لو كان البدء قطعة مع ما هو متصل أصلاً، وشروعاً فيها ليس هو بعد متصل أو منفصل. بل إن كل ما سوف ينشئه هذا البدء سيكون متصلاً به. ولذلك لا ينفع البدء إلا حسب الزمن الآتي، وليس المتقضي. وكان إلحاق هيدغر على ضرورة استعادة البدء يرتبط إلى حد بعيد بهذا المفهوم، الذي طور به فكرة العود الأبدي النيتشوي، من رتابة التكرار، إلى معنى عودة ذات النفس (Le Même)، ذات الشيء باعتباره دائماً بداية. وبالرغم من أن النص الهيدغري يوحي أن هذه البداية هي تاريخانية، من حيث إن تاريخ الفلسفة يجب استعادة بدايته اعتباراً من المنعطف الأفلاطوني؛ لكن ذلك لم يكن يهدف إلى إلغاء التاريخ المدون^(٢). بل يتطلب إعادة قراءته على ضوء كونه أنه ليس ذلك التدوين سوى نسيان الكينونة، أو ما يمكن لنسيان الكينونة أن يقدمه من تاريخ للفلسفة مغاير حقاً للتاريخ الآخر الغائب، المتزاح من ساحة الاهتمام والممارسة، والذي يشكل في مجمله الخطاب

الصامت. لكن البدء في حد ذاته يتحوّل إلى تحقيق فعل الاختلاف في استعادة ذات النفس بصورة مختلفة دائماً. من هنا، يمكن تحديد فهم الدواين على أنه هو هذا البدء دائماً. البدء الذي ليس بعده ما يتجاوز البدء. وبالتالي، فإن رد المفهوم إلى الأفهم يعيد المبادرة إلى حيز البدء الذي يتطلب وجود من يبدأ من يقصد - هذا - البدء، ذلك الكائن الذي يسترجع دائماً حضوره على أساس علاقته بالكيونة. باعتبار أن البدء إنما يعني تصحيح المسيرة الميتافيزيقية كلها، وليس إلغاءها.

لكن هيدغر كان يعلن انتهاء الميتافيزيقا، وليس تصحيح مسيرتها فحسب^(٥). لأنه في رأيه ما أن نكفّ عن تفسير الكيونة بفكرتنا عنها، أو مثلها موضوع التصور والتأمل المطلق، حتى لا يعود ثمة حاجة إلى ارتجاع الفيزيقا إلى ما وراءها. بل العودة إليها بالذات، بمعنى تلك [الفيزيقا]^(٦) اليونانية قبل السقراطية، التي كانت تستوعب كل الوجود (Phusis).

فإذا يمكن أن نسمي إذن هذا التفكير الآخر الذي يحاول أن يضع حداً للميتافيزيقا نفسها إن لم تكن هي النزعات الوضعية والتجريبية المعروفة، وصولاً إلى الفلسفة التحليلية التي تكاد تحدد الموجود بالمعنى المادي ليس إلا.



بيد أن تاريخ الميتافيزيقا التقليدية قد استوعب خطاب المشروع الثقافي الغربي، وكذلك إلى حد ما خطاب المشروع الثقافي العربي، خاصة في وجهه الديني والاسلامي. وبالتالي، فإن فوكو عندما ابتكر الأركيولوجيا إنما كان في الحقيقة يريد أن يبني المنهج التركيبي الأهل للحدثة، اعتباراً من عدمية ينشئ إلى كيونة هيدغر إلى مجمل عناصر الثورة المعرفية الأيستمولية المتحصلة في هذا التفاضل الأخير بين منهجيات العلوم الطبيعية ومنهجيات العلوم الانسانية في لحظتها الراهنة، من تاريخ المشروع الثقافي الغربي. إنما ما بعد الماركسية والفرويدية والغيرية والفلسفة التحليلية. ذلك أن الأركيولوجيا تعقلن النزعات العدمية، تمنحها منطقها العقلاني، وفي الوقت ذاته تجهزها كأداة لممارسة عملية، تشغل على كل ما يترتب من المايحذات التاريخي من وثائق، من نصوص مدونة وأخرى متجوّبة غير مدونة.

ورغم كل التوضيحات التي قدّمها فوكو حول هذه الأركيولوجيا كنظرية عليا في الخطاب، ونهج ممارسي في تحليله أو تفكيكه، إلا أنها باعتبارها هي المنهج المختلف للحدثة، لا يمكنها إلا أن تكون كالعود الأبدى، مختلفة في كل مرة تكتشف خطاباً ما وتفككه. إنها الترجمة المعرفية الممارسية للعود الأبدى النيتشوي، لعودة ذات النفس الميديغرية. إذ هناك دائماً بدء جديد مع اكتشاف الخطاب الذي لا يمكن وصفه بالخطاب الصامت إلا بمضاهاته مع الخطاب الناطق، أو الضاج ملء ساحات علاقات القوة. وما يعود دائماً هو هذا البدء. هذا الشروع مجدداً في تأويل اللامفكر، في اختراق شبكات علاقات القوة، إلى حيز القوة القويّة بالذات. أي هذا الحيز ذاته الذي يسمح بتلك الشبكات قسراً عنه، كبدايل تدعي الانتهاء إلى خطاب في حين أنها تولد تحت عنوانه الخطابات المضادة.

فذلك ما تسعى إليه الأركيولوجيا، وهو أن تحول الخطابات الناطقة إلى أنصاب، أي خطابات

(٥) سمينها هكذا لتمييزها عن الفيزياء بالمعنى العلمي الطبيعي الشاسع.

لا نقول شيئاً. أولاً تستطيع أن تقاوم بشبكيات علاقات القوة التي تنسجها، ظهور القوة القوية من جديد. فهي تحرّر الوثيقة من حيزها الأصلي، من موقعها في شبكة علاقات القوة، وتصحح هذا الموقع بالنسبة للخطاب الذي تنتمي إليه أو لا تنتمي. وهنا في الحقيقة يأتي دور الجينالوجيا، من حيث إنها لا تكفي بتصحيح الموقع فقط، الذي تقصر الوثيقة على إشغاله. بل إنها تكمل عمل الأركيولوجيا في استرجاع تاريخية الوثيقة، في استحضار قصة تكوينها. وتحديد برهتها الخاصة من مجمل زمن الخطاب وتاريخيته الأصلية. فالثمرة المتدلية من الغصن لا تدرك فقط بالنسبة لتجاورها مع غيرها من الثمار والأغصان والأوراق، إلا أنها في الآن ذاته تحمل معها سيرة تكون الغصن الذي تتدلى هي منه، وقصة الشجرة الحاملة للغصن، وصولاً إلى جذورها في أعماق تربة الطبيعة.

لقد دعا فوكو في الواقع إلى فكرة جعل الوثيقة نصّاً. لا لأنه يريد لها أن تصمت عن كل كلام، بل تصمت فحسب عن ذلك الكلام الذي يريد صاحب الوثيقة أن ينطقها به. بالأحرى، فإن إسكات الوثيقة عن كلامها المهود، يفتح الطريق أمام تفجير كل ما صمت عنه هذا الكلام، كل الماشي والمنحرف والمهمل والمبعد والمبتعد من خطاب النص. فكان إرجاع النص إلى كاتبه والكاتب إلى محيطه وحياته الخاصة، وتلك الحياة الخاصة إلى ما يسمى بالظروف المجتمعية والتاريخية عامة، ما هو إلا تبديد للوثيقة الأصلية، استبعاد مادتها وكتابتها وحبها الخاص. فالوثيقة عندما تنطق بكل تلك الإرجاعات الواقعة خارج حدودها الخاصة، إنما يفرض عليها أن تتكلم بغير لسانها. وعند ذلك، فإنها لا تأتي خارجة عن سلطة الخطاب السائد، ولكنها شاهدة عليه من داخل. لا تزيد شيئاً ولا تنقص شيئاً، بما هو قائم فعلاً سوى أنها تشهد على ما هو - سوى - ذاتها. أمّا عندما يتم إسكات الوثيقة في تحويلها إلى مجرد نصب، فإن ذلك يوقع البصر عليها وحدها من دون ذاتها. وعندئذٍ يشرع في بدء آخر. وهو اكتشاف النصب بما هو كذلك. بصرف النظر عما يمكن أن يرمز إليه، إن كان هزيمة أو نصراً، أو معركة كبرى أو شخصية «تاريخية».

فالتاريخ الذاتي هو تاريخ الكل وليس أحداً. بمعنى أن الخطاب كلّما اشتد شموله ازداد فقره بالوقائع والوجوه والأنفال الأساسية. والناقد التاريخي حقاً هو الذي لا تستعبده أوهام العلل السببية، ولا السلاسل الحديدية التي يتوهم المرء أنها تربط الأصوات ببعضها دونما انقطاعات ولا انحرافات ولا تغييرات في الجهة وفي الموقع. ليس أسهل من تبسيط التاريخ وتسطيحه وفق ميساحة واحدة متكاملة الألوان والخطوط. لكن التاريخ ليس سطحاً واحداً بل سطوحاً. وهي لا تمتد على أفق، وحسب أفق واحد، بل تنتفض ولا تنتفض، تتداخل وتتخارج. وقد تكون كرمياً. وقد تنفلش في كل جهة. والمهم ألا يخيفنا الاختلاف، أو أن تبهر أبصارنا كثرة المناظر وتغير المشاهد، وتغير كل متغير فيها وفق ساعات الليل والنهار. وهنا يصير اعتراف أول بأن الذات كثيرة، وأن العالم كثير؛ وأنه إذا لم يتحقق مثل هذا الاعتراف لدى الناقد فأحرى به أن يقرأ نصاً واحداً يختصر به ذاته والإنسان والعالم.

رأى فوكو في الوقائع والاحداث موضوعات خطابية في حد ذاتها. وهو وإن لم يجر تعامل المفكر أو الناقد مع الوقائع على هذا الأساس، فإنه لا مفر له عندئذٍ الاستنجااد بكل تلك

المنهجيات الكلياتية التي دشنتها هيغل في العصر الحديث، من أجل استيعاب تاريخ الإنسان والعالم ضمن منظومة من المفاهيم صارمة وملتفة مع ذاتها، تفرض التطابق والتوافق بين الوقائع ومعانيها الكلية، بحيث يتضامل الزمن نفسه إلى مجرد مفهوم للتجاوز، الذي يعقلن بدوره كل جديد عن طريق نسبه سلفاً إلى القديم الذي سبقه. فالأحداث تولدها المعاني المعلقة فوق رؤوسها قبل أن تخرج من رحم الغيب أو الأرض. وليس تعاقب الأحداث أو تكثرها سوى تكرار وتأييد لتلك المعاني. وبالتالي، فالزمن عامل ثانوي، والتكوين أو الجينولوجيا لا يأتى إلا بالمئات. والتاريخ بذلك صار منتهياً ومكتملاً حتى قبل أن يحدث أو يقع⁽¹⁹⁾.

إن شبكة هذه المفاهيم الكلياتية، سواء أتت بها فلسفات أو منهجيات نفسية (فرويد) أو اجتماعية (ماركس) أو مادية (أينشتين والوضعيون المعاصرون)، إنما تشكل في الواقع أو تنبع عن نظام أنظمة معرفية واحد، أقام دائماً سلطة الكلي أو الكلياني فوق الفردي والجزئي والخاص والعامشي. وهو بذلك كان يعبر عن شبكة علاقات القوة، أو السلطة كما يجددها فوكو. وهو ذات نظام الانظمة المعرفية الذي اعتبره هيدغر علة وممارسة لنسيان الكينونة، ومضاعفته، إلى حدود نسيان هذا النسيان بالذات، مع وصول المشروع الثقافي الغربي إلى التقنية وسلطانها المطلق الراهن.

وغني عن البيان، أن كل هذا التراث من الثورة على حاكمية نظام أنظمة معرفية واحد، إنما أشعل لهبها الأولى نيتشه. لكن فوكو استفاد من كل هذا التراث المسمى بالعديدي في تأسيس قطعة الحدائث، في الحدائث الأخرى الآتية بعد الحدائث (الرسمية) ونظام معرفتها الذي طبع عصر التنوير وكان له تاريخه الحديث المائل. هذا التغيير الشامل والكلي الذي لم تعرف له الإنسانية سابقة في عمرها عن الأرض، إنما لم يكن تنويراً حقيقياً، لم يكن تغييراً جذرياً وشمولياً. لأنه بكل بساطة لم يغير شيئاً من نظام الأنظمة المعرفية، إنما وذات نفسه المعروف منذ أيام أفلاطون والسائد في مضمير الفكر وفي إنجازاته طيلة العصور ما بعد السقراطية في الفكر اليوناني، وصولاً إلى عصور الدين غرباً وشرقاً، وصولاً كذلك إلى عهد العلم والتكنولوجيا في دالاتها الراهنة⁽²⁰⁾.

أما ما فعله عصر الأنوار منذ القرن السابع عشر، فهو أنه كان ينقل الاستيمية الأولى المعبر عنها بأنطولوجيا اللاتناهي، من حامل إلهي وفوقي إلى حامل إنساني ومحاشي. فليس المهم من يحمل الخطاب، إن كان المثلث الافلاطوني أو الإله الديني القروسطي، أو الانسان في إنسانية التنوير، أو التكنولوجيا أخيراً، بل المهم هو قول هذا الخطاب بالذات. والعلمية المعاصرة تزعم أن هذا القول لم يقضه أي تحول أساسي. لأنه ظل هو أنطولوجيا اللاتناهي. أي بترجمة فوكونية ظل هو السلطة بالأحرف الكبرى. لأن اللاتناهي عندما ينزل إلى التاريخ لا يعود هو إلا شبكة شاملة لعلاقات القوى فحسب. فاللاتناهي ظل في مطلق المثل (أفلاطون)، ثم في مطلق الذات الإلهية (القروسطية)، ثم حله الإنسان [بالحرف الكبير] ثم حله عنه الآلة أخيراً (التكنولوجيا).

من هنا، جاء هذا الاكتشاف الفذ بالربط بين المعرفة والسلطة. ذلك أنها تشكلان / وتنحدران من خطاب واحد. وأما فوكو، فإنه تجاوز الحكمة النيشوية والبرهنة الفلسفية الشرعية عند هيدغر وصاغ علم الخطاب الجديد، إن صح التعبير. لقد ابتكر الأركيولوجيا كمنهج في إعادة تفسير خطاب التاريخ بحرفه الكبير ومعناه الشامل، ثم الخطابات (الهامشية) الأخرى.

ذلك أن الأركيولوجيا مهماً أساساً الكشف عن صيغ علاقات القوى، ومطاردة الألقعة الكثيرة التي تخفي السلطة وراءها. وجهها الحقيقي خلف الوجه المعرفي. لكن ليس معنى ذلك أن السلطة هي العدو الكبير الجليلد للفلسفة. وهي لا ينبغي أن تتوحد على الدلالة السياسية أو القانونية. بل تلك الدلالة ليست إلا بعض مظهراتها الأكثر حدية ومباشرة. فليست السلطة إلا ممارسة اللاتماهي. وهذه الممارسة عامة وشاملة ولا ترتبط فقط بمجرد أنظمة اجتماعية أو سياسية محددة. وكما أثبت دولوز في كتابه الانقلابي: «أوديب مضاداً»، فإن الفاشية تكاد تكون نظاماً إنسانياً عابثاً لتاريخيته ذاتها. والفاشية هي أعلى تعبير عن استخدام اللاتماهي كأسلوب تعامل ذاتي، موضوعي في مختلف العلاقات اليومية، من نفسية واجتماعية واقتصادية.

والمهم أن العلاقات هذه لا تقوم إلا عبر شبكات من توازنات القوى وتغيراتها المتواصلة. وإذا كان اللاتماهي يكمن في أساس نظام الأنظمة المعرفية، فهو لأنه لا يولد الإنسان والمؤسسات والأنظمة التي تقوم على نماذج مختلفة من علاقات القوى فحسب، بل يأتي في جوارها بالخطابات الفكرية والعلمية والقانونية المبررة والمنشقة في آن لهذه المنسجيات السائدة. واكتشاف الترابطات والتأثرات بين هذه الخطابات الفرعية والمتكررة وخطاب اللاتماهي الأصلي هو ما تتيحه الأركيولوجيا، باعتبارها منهجاً لتفكيك كل ما له صلة بـ /أو دلالة عن هذه الترابطات. وهنا تبرز الوثيقة، من حيث إنها النص أو النصب الذي يقع على مفصلات كاشفة وحديثة بين علاقات القوي وخطاب اللاتماهي الأصلي، من ناحية، وخطاب المتماهي الذي يولد ويحيا ويموت هامشياً، وليس مركزياً حسب منطق القوى السائد من ناحية ثانية. هذا الخطاب الأخير الذي لا يتكون أبداً، ولا تمكسه أية مؤسسات. بل يجب التعامل معه من بذله - الخاص دالاً.

وهكذا، فحين يصمم هيدغر على نهاية الميتافيزيقا مع نيتشه، فهو من جهة يريد أن يثبت التحول الانعطافي الرئيسي الذي أصاب نظام الأنظمة المعرفية في أساس المشروع الثقافي الغربي، عندما لم يعلن نيتشه فقط عن موت الإله في ذاته، ولكن عن موته في الإنسان، في انهيار النظام الأخلاقي ذاته، القائم في أساس الفكر والسلوك اليوميين لذلك المشروع. وهو من جهة ثانية، فتح المجال حراً أمام الدوازين ليتجدد دائماً مع كل اكتشاف للكينونة. لكن هيدغر لم يتحدث عن أي برنامج عملي يحمل مكان تلك الميتافيزيقا. وكل الشرائح والمستمدن من الفكر الهيدغري لم يعلنوا عن نيات معينة لقيام ميتافيزيقا أو ميتافيزيقيات مختلفة أو بديلة عن تلك التي حرفت تاريخ المشروع الثقافي الغربي، بل ربما العالمي أيضاً. صحيح، أن الفلسفة الهيدغرية في مجملها ليست سوى دعوة خطاب آخر لا يمكنه أن يتحدّد، ولا أن يكون له منهج ولأ تناقص مع كل المقصد الحدائري الذي أعلنه الفيلسوف دائماً. لكن أطروحته عن البده، وعن موضوعية - الانعطاف، إنما تأخذ في عمق الفكر الكينوني إستيميتها الخاصة، حسب المصطلح الفوكوني. ليس هيدغر هو الذي دعا في خطابه الافتتاحي لمعادته للجامعة إلى ذلك البدء الذي يكون دائماً. وهو الذي تحدّث عن الانعطاف وكان فلسفته هو بالذات، المناط بها تحقق هذا الانعطاف.

فالمشكلة مع الكينونة أنها تريد أن تنفض عنها كل أثر للاتماهي. وهي في الوقت ذاته تؤسس للمفتوح. والمفتوح ليس إلا بدءاً متماهياً في الانفتاح اللاتماهي. فالفلسفة الكينونية تطلب

تحققها عبر أسلوب التناهي ذاته - دون أن يكون للمتناهي أي منهج، أو أسلوب قبلي. لذلك ثمة وقوف على البدء. وفي البدء دائماً. وثمة تحقق للانعطاف بما يشبه تحقق اللوحة أو المنظر من الفراغ أو فيه. وانبثاقه النقطة في بحران اللاشيء. واللحن من سديم الصمت. ولذلك، كان هيدغر باحثاً عن الشعري باعتباره الكينوني. وهذا ما أعطى لبعض شراحه ومعارضيه أحياناً سلاح الانعام بالرجوع إلى الخلفي (L'Ethique) لتحديد ثمة معيارية ما؛ كانت قد سمحت له في تمييز المشروعية (L'authenticité) في سلوكية الكينونية. ذلك أن الكون الذي يُشَرع فيه، أو يُبدأ به وفيه، إنما هو الذي يؤسس تناهي المتناهي. وهذا التناهي ليس معطى إيجابياً. ليس وجوداً خاماً يلتحق به/أو يتبع ماهية. بل إنه هو التناهي المنفتح على تناهيه باستمرار، باعتباره ماهية لا ماهية لها أصلاً. فالبدء لحظة زمانية، لكنها ليست تاريخية. إلا أنه هو الذي يسمح بالوقوف على حدّ اللامفكر، الذي هو محض زمان، يأتي بالمستقبل باعتباره هو بُعد الوحيد، لأن البدء يعني القطع مع ما سبقه، بالرغم من ارتكازه إليه ليقفز منه إلى حركته الخاصة. والبدء لغوياً يوحي بما يأتي - بُعد. وهذا الماياتي - بُعد - هو الذي يعين حده الأول كبديء له. وبدونه ليس ثمة بدء. ومن هنا، كان ألم الكون باعتباره مضطراً دائماً لاستحضار بدئه الخاص حتى يثبت ما يكونه الآن، أو ما سيكونه مستقبلاً. وما يكونه ليس سوى إمكانياته التي كانت له عند البدء، ثم صارت أكوأناً. وما أن تصبح هكذا حتى تفصل عنه، لأن ثمة بدءاً آخر ينتظرها حتى تظل كونا ولا تغدو شيئاً لا يدعيه أحد.

غير أن هيدغر يحاذر أن يسقط في وجودية مسطحة. لا يدخل لعبة استباق الوجود للماهية. أو الماهية للوجود. كما أنه لا يتفهم كون الكينونة، من حيث إنها عرض في الزمان لإمكانيات الدواين. بل لأن هناك ثمة هيمنة للكينونة على مختلف نشاطات الدواين، الذي إنما يسلك دائماً بما يقيه على علاقة صميمية مع هذه الهيمنة التي لا تقمعه ولا تمتصه أو تبدده، على طريقة اللامتناهي في الميتافيزيقا التقليدية، ولكنها تؤسس له مشروعية تناهيه. فلا يغدو التناهي سبباً للنقص يستدعي كتابة الموت قبل حلوله، بقدر ما يدفع أكثر نحو الانفتاح على الكينونة.

على العكس، فإن خطاب اللامتناهي هو الذي يمنع المتناهي أصلاً من أن تكون له ثمة علاقة بالكينونة. إنه يجبره في همّ الفناء. والفناء حُكْمُ بالعجز المبكر والمتطور مع مراحل الوجود. وبالتالي فإن الكائن يكره تناهيه، ويكتسب لمصيره الفاني، ويدفعه ذلك إلى الاستسلام المبكر لسلطان اللامتناهي، الكائن أصلاً، في نظام الأنظمة المعرفية لمشروع الميتافيزيقا التقليدية. فاما أن تكون نتيجة هذه العقيدة بأساسية العجز نشأة الخطاب الديني والغبيبي بصورة عامة كما في الشرق، أو تَقْمُصُ سلطان اللامتناهي وبناء مشروع القوة المطلقة المركزية التي طبعت برنامج الحضارة التقنية منذ عصر التنوير المجهض في الغرب.

أما النزعة الانسانية التي حققها إستميتية القرن الثامن عشر وما بعده، فإنها أنزلت اللامتناهي من حدود المطلق الإلهي والسديني إلى الأرض، لكن دون أن تغير من طبيعته. فاللامتناهي متجوعاً وعالياً يبقى هو نفسه إنسانوياً وأرضياً، لكي يلغي فيها بعد الإنسان والأرض معاً. إن نزاع علامات التيبولوجيا عن المسمى الإلهي أو الاطلافي وإلباسه علامات الإنسان والمجتمع، أي التاريخ بصورة عامة، أعطى للامتناهي فعالية محيطة أكبر بكثير وأخطر بألف مرة مما لو بقي متجوعاً ومفصلاً في علوه عن المحيطة الانسانية والعالمية. لقد غدا اللامتناهي هو

جوهر الانسان، هو مساهمته، وبالتالي منحه مطلق السلطان وقيمته الشمولية. لكن الانسان المتجوه على اللاتماهي، المحمول على المطلق، يغدو بذاته تجريدياً ولا محدوداً، عبر عنه فكر هيفل بكل دقة. وكل من سار على دربه الإطلاقي من بعده. فالإنسان الفعلي، هذا الكائن المحدود أصلاً، الفاني، والقادر قدرة معينة، والمهدّد دائماً بكل عوامل النقص والسلبية في تكوينه الحيوي ووسطه الطبيعي ويثبته الاجتماعية، تحتاحه من جديد فكرة لا تنتهي تاريخه. يغدو تاريخه مطلقاً جديداً يكتسح كل معالم التقرّد والخصوصية، ويجبرف الأفراد والجساعات والأقوام في عواصف التحققات المطلقة لذلك التاريخ الشمولي (بالأحرف الكبرى) الذي لن يغدو تاريخاً لأحد في النتيجة، وإنما هو تاريخ لاتناهي. أما هذا اللاتناهي الذي انتزع كل حدود للأشياء والمفاهيم والعلاقات، فإنه يصير لاتناهي اللاتناهي.

لكن هذا الخطاب الشمولي والتشميلي الذي أسس المرحلة الثالثة من تاريخ المشروع الثقافي الغربي، لم يبقَ أسيراً لفكر فلسفي فحسب، بل إن صعود البرجوازية، واختراع الصناعة، ونشأة اقتصاد السوق بفهمه الحديث، أعطى هذا الخطاب كل قوته على التحقق، ووضعته موضع الممارسة الاجتماعية والأخلاقية. إنه أسس من جديد استراتيجية الحضارة. غدا شكلاً متقدماً ومغنياً لنظام الأنظمة المعرفية. إن خطاب اللاتناهي يعيد تشكيل شبكية علاقات القوى. يترجم لاهدوديته الفكرية، إلى لاهدودية سيطرته. والسيطرة دائماً تبني مؤسسة المجتمع المتشوق. فإذا باللاتناهي يصير في الترجمة العملية مشروع التمركية الغربية. ما دام هذا المشروع هو الذي يبرهن عن فوزه في معركة دحض اللاتماهي الديني والغبيي المارق، فإنه صار مستحقاً أن يسي هو اللاتماهي البديل. وقد صارت له أساء كثيرة كالعقل والعلم والحضارة والتقدم. فاللاتماهي الديني الذي كان يسنده ويمارسه عملياً نظام الكنيسة والإقطاع، غدا في عصر التنوير العلمي تمارسه مؤسسة المجتمع التقني. وغدت التكنولوجيا تمثل نظام الأنظمة المعرفية فيه، التي توزع شبكيات علاقات القوى في مختلف المجالات، اعتباراً من أضيق مؤسساتها الصناعية والسياسية والثقافية في مجتمعها إلى أوسع محيط عالمي.

وبالتالي فالإنسان الموجود حقاً، هذا الكائن الذي كل مزاياه في نقصانه، وكل قدرته في محدوديته، يتبحر من جديد كلرة ضائعة في عاصفة الدوار العام، الذي يحتاج الكل بفعل الكل وباسمه.



فاللاتماهي التكنولوجي استلب الانسان بدعوى تنافيه، وما يفترضه هذا التنافي من الضعف على الصعيد الحيوي، ومن عدم المعقولية على مستوى العقلنة اللوغوسية (من: Logos) اليونانية. أمّا اللاتماهي الإنساني الحديث المعاصر، فقد أعاد استلاب الإنسان، وتضمن تنافيه واقع الضعف ومبرر اللامعقولية. ولكنه في الوقت ذاته أقام شبكية علاقات القوى اللاتماهيّة حول مركز واحد، تتجمع فيه كل قدرة وعقلانية الواحد الإلهي السابق ذاته. وهو العقل أو التاريخ بمعناه المهيمن والغربي المعمم. فالتمثيل من حيث إنه يعبر عن القوة، قوة الانتشار والاستيعاب، فإنه يفترض دائماً قيام مركز وبناء دلالة الشامل. ولهذا فالخطاب اللاتماهي الذي ينسف الحدود كلما قامت، إنما يهدف في النهاية إلى تقويض المحدود، أو استلابه ما يؤلف له محدوديته الخاصة، ما يجعله يشغل خانة في شبكة علاقات القوى. فلا يمكنه

أن يقول قوله الخاص إلا عبر ما يشده ويعلقه بالخانات الأخرى التي تشاركه حدوده ذاتها. فليس انتفاء الخاص هو ما يدل على اضمحلال خطاب المتناهي فحسب. بل إن القوة القوية في حد ذاتها، التي قد يمثلها الكائن المتناهي، تتعرض للمسح والتحريف عندما تستولي عليها شبكة علاقات القوى، وتحولها إلى رتبة أو درجة سلطوية معينة في سلم التراتيبات المت موضعة. فليس مسموحاً للقوة أن تقوم بذاتها، إلا أن تدخل في شبكة الصراع مع القوى الأخرى، ضمن سلاسل المدونة التصنيفية للمفاهيم والقيم والأنماط السلوكية، بما فيها من طابع اللاتناهي في الترتاب العمودي والانتشار الأفقي.

ليس خطاب اللامتناهي هو الذي يريد المضي إلى أقصى حد، ليس هو الذي يسعى إلى بلوغ النتائج النهائية. إذ إنه لا يمكن القول عن اللامتناهي إنه ساكن إلى أقصى حد، أو ماض إلى أقصد حد. فسكوته ومُضِيهِ لا دلالة لهما في إطار هذا اللامتناهي الذي لا إطار له. صحيح، أن نزوعه نحو التشميل في ساحة الواقع اليومي (السياسة، الاقتصاد، الاجتماع) إنما يوحى بقدرته الحركية، إلا أنه لا يواجه الحدود أصلاً ليدخل معها في معركة إزاحة والغاء، بل هو يتجوى فوقها، كأنما يفترض أصلاً عدم وقوعها ولا واقعيتها. في حين أن تجربة النجوم هي التي تقيم سلطة الحدود أصلاً. تعين المتعين. وتشرع في رحلة اكتشافه والتدقيق في حالاته، والدخول معه في تواصل صراحي - ذلك التواصل الصراحي يستأنف البحث مجدداً عن ركاز القوة القوية تحت مَرَقِي من شبكيات علاقات القوى. فإن قُشِعَ وهم القيمة عن الدال لا يجعله يستعيد تناصه الأصلي فحسب، ولكن يقيم له علاقة أخرى بالإرادة مباشرة، ومن دون تَوَسُّط الأنظمة المعرفية السائدة. هنا إذن تحدث محاولة لجعل انبجاسة المتناهي شرطاً أساسياً لاستعادة خطاب الحدائث. بحيث إن القيمة المخلقة للدال تنقش بفعل إرادة الحقيقة. وما القوة القوية إلا إرادة الحقيقة وليست معيارها فقط. فلا تعود الحقيقة أسيرة القيمة، إفرازاً لوضع معين تفرضه شبكة علاقات القوى السائدة، بلي تصير هي ما تقوله إرادة - الحقيقة. أي هذه الحقيقة التي هي أصل لذاتها، وليست جزءاً من معادلة علاقات القوى، ولا قيمة وهم تزيف إرادة الحقيقة.

والواقع إن خطاب التناهي لا ينصب فقط على خارطة المدونة التصنيفية، بل يريد أن يسأل عن الاستراتيجية الأصلية التي أوجت بوجود تلك المدونة، ودفعت إلى تعيين المواقع والحدود والعلامات التي تدونها خارطتها. لأن التصنيف ليس هو عمل العقل وحده، ولكنه العقل المستجيب لمعادلات القوى في قطب والفاهمة من جهة وقطب معطيات المحسوس والواقع من جهة ثانية. فكما العقل تتوسطه الفاهمة في علاقته مع العالم الخارجي، كذلك فإن الإرادة تتوسطها الأنظمة القيمية بين اقتدارها الخاص، أو قوتها القوية، وبين أفعالها المتعينة. وفي حين أن خطاب اللامتناهي يريد أن يفرض معيار الفعل بقيمته، فإن خطاب المتناهي يتم بالفعل من حيث هو كذلك. فالسؤال عن الفعل كفعل يُقَوِّض نظام الأخلاق (La morale) وينشئ نظام السلوك (L'éthique)، يحقق النقلة النوعية ما بين الأخلاق كمجموعة قيم إيديولوجية دائماً، إلى الخلقيات التي يعكسها السلوك كأفعال لا تترجم غير ذاتها، أي لا تكشف إلا عن إرادة القوة التي أنتجتها. وفي حين أن القيمة لا تعرف غير الالتيان، فإن المعيار يطرح سؤال: من يريد «الحقيقة»؟ من يريد «الحبر»؟ بدلاً من الميتافيزيقا التقليدية وأخلاقتها التي تسأل: ما هي الحقيقة، ما هو الحبر؟ ذلك أن تحديد السلوك يفترض قيام العقل بذاته من حيث هو متناه. فهو لا يحدد

ماهية للحقيقة أو للحيثُ بقدر ما يكون هو تحقُّقه المتناهي. وإذا كان له ما يقوله، فهو الذي يقول، أي تناهيه المختلف، ويخترع مغامرته الخاصة، يدخل دراميته الفردانية وسط تجربة التخرُّم⁽¹³⁾.



فالنص تناصّ. والوثيقة ليست شهادة. حتى عندما تشهد على ما يفايرها، على أحداث ووقائع تُصنّف في المدوَّنة التاريخية كوقائع كبرى: حروب، انتصارات، هزائم، سقوط وقيام الدول والعروش والعهود، فالوثيقة فيها هي تثبيت فإنها تلقي ظلًّا من النفي، يشكل انزياحها، ويعيد إليها أمر القول، ترجع من دالٍّ إلى مجرد العلامة. ذلك أن العلامة تسبق نظام الدالات والمدلولات وتبقى بعده. ولا قيمة للوثيقة أن تقدم شهادات غير محدودة. غير أن تناهيهما يثبت انفتاحها، وليس لانتهايهما. لأن الانفتاح هنا لا يعني تجاوز نص علاماتها الأساسية المدونة، ولكن إثبات هذه العلامات بالذات في كل تأويل يمكن أن يستند إليها، أو يُشتق منها. فالوثيقة إن لم تكن هي الواقعة التاريخية بالذات، فإنها تغدو مجرد شائعة من شائعاتها، وبالتالي تدخل في نسق المدوَّنات، ولا تبقى في نظام العلامات الأولى.

يقول خطاب اللامتناهي: صحيح أن الإنسان الفرد متناه، ولكن الإنسانية باقية. وكل آثارها وإنتاجاتها تؤلف أركيولوجيا ثابتة ومستمرة، وتنبئ عن لانتهاهي صاحبها الإنسان، (بالأحرف الكبيرة دائماً). وهي تُسمّى ثقافته، وهي بمثابة مستودع هائل لمدوَّناته ورموزه ووثائقه. لكن الخطاب اللامتناهي عندما يقول قوله تلك، فإنه لا يدحض الخطاب المعاكس للامتناهي بل يثبتها، في حين ينفي ذاته. لأن كل هذه المخزونات ليست خزائنها، أي ليست تلك هي الإيديولوجيات والمذاهب وأنظمة التمثيلات والأسطرة والرميز التي أدعت استيعابها، وبالتالي قضت عليها كأشياء موجودة، كعلامات سابقة لمختلف أنظمة ترميزها اعتباراً من أبسط أشكال اللغة إلى أعلى اللغات الاصطلاحية الفلسفية والعلمية والتقنية وما يشبهها. فالوثيقة هي علاماتها الأولى، هي مشروع أركيولوجيتها الخاصة المفردة، كما النص هو تناصُّه، هو كتابته وتسجيله وكل ما يرجع إلى تحويطه المادية الأساسية. أمّا الخطاب، فهو كل تثبيت لأنظومة دلالية معينة. إنه في حد ذاته وفي أصله متناه. ولكنه قد يُجمل عليه ما يوهم أحياناً بلانتهايه، عندما يدخل حلبة الصراعات مع الخطابات الأخرى من أجل أن يلغىها أو تلغى. يصير مُحْتَمًّا عليه أن يلج شبكة علاقات القوى. وبالتالي، يظل مهدداً داخلها بفقدان أنظومة علاماته الأولى، لِيُشْتَمَل عليه بصيغة معينة من نظام دلالات عام، يشكّل طبقة عازلة فوق علاماته الأولى الخاصة. وبذلك يضحى أداة في صراع الصيغ الترميزية، وليس فعلاً تفكيرياً في شبكتها المعقدة.

يفقد اختلافه، وجوده هو عدم وجوده. والإقرار بملوئته تحصيل لإلغاء هذه المدوَّنة بالذات. وثيقته هي أنه لا وثيقة له. أليس بروزه إذن فوق السطح يستدعي حضوره ودقة هذا الحضور. في حين أن عدم تغايره يسقط حروفه المنقوشة. ويعكس على صفحته البيضاء كل الحروف والنقوش الأخرى التجوية حوله، فوقه. فالمختلف هو التميز كما يلاحظ دولوز⁽¹⁴⁾. إنه كالعمق الذي يصعد إلى السطح دون أن يفقد عمقه. والتميز ليس هو المختلف عما يجاوره أو يشابهه فحسب، ولكنه هو كذلك أولاً بالنسبة لذاته. من هنا حضوره، وماديته، ودقة تناهيه. فما يميزه

عن أضرابه ليس هو ما يميزه عن ذاته، بل هو ما يوجد به. والتميز ليس هو كذلك، إلا لأن سواء هو غير ذلك، أي ليس متميزاً. كالنظر المُوَطر في لوحة وسط الفراغ. كاللحن العائم على السكون الذي ليس شيئاً، ليس صوتاً. كالشعري وسط اللغظ. إنه المايحدث. وسواء لا يحدث. يتمتع بتمييزه وحيد الجانب. ليس بالمقارنة ولا بالمضاهاة. لكنه بالنسبة لذات نفسه فقط. إنه القوة القروية الخالصة من كل علاقة، من كل شبكة علاقات. والتميز هنا ليس حكم قيمة. بل هو مقياس وجود لأنه بكل بساطة هو تنافيه باعتباره شيئاً.

في المدونة التصنيفية، كل شيء هو على علاقة بكل شيء. أما الوثيقة فتجلس وحدها خارج المدونة، خارج كل المدونات. لذلك تطالب بالانتباه إلى قولها الخاص، بحق الشروع في بناء خطابها المختلف. أمّا ما هي الوثيقة في النهاية؟ فإنها هي كل ما يدعم خطاباً. قد تكون النص مخطوطاً، أو موهوماً، أو مرموزاً، أو معاشاً بطريقة ما. فالخطاب يكتشف ذاته بقراءة ذاته فيها يوثقه. أمّا المدونة، فإنها تسجن خطابها في نصّها. تنتظر أن يفكك طلسمها خطاب آخر يأتي بتوثيق من خارج المدونة. من هوامشها، مما نسيته وأهمته أو قنّته. فالإبستيمية كامنة في المدونة، ويأتي الخطاب ليفجرها. ليس من الضروري أن تشف كل مدونة عن نظامها المعرفي، بل على العكس، تكاد المدونة أن تضلل قارئها أو تستخدمها عن خطابها الأصلي. ذلك أن المدونة تقلص حجم خطابها إلى حجم تدوينها، وما هو مدون فيها. في حين ما يعثر عليه الأركيولوجي خارجها مما يفكك رموزها يعتبر هو بمثابة التدوين الأصلي المخفي. ولذلك يغدو وثيقة وتوثيقاً، في حين أن المدونة المعطاة تقدّم شهادة معاكسة عن بنيتها أو ناتية عنها على الأقل، أي منزاحة. من هنا، كان مفهوم نيتشه في تدمير التاريخ المدون. وهو ما حاول فوكو أن يصوغ منه منهجاً عملياً في الأركيولوجيا، يتجاوز منطق النيتشوي. ويصف هابرماس صيغة فوكو في التاريخ المدون أنها ذات قدرة ضعيفة في التعالي [الترنسدنتالي]^{١٩}. إذ إن هناك محاولة دائمة في الأركيولوجيا نحو إعادة اكتشاف موضوعات الفهم التاريخي، بما يتجاوز أنظمتها المعرفية المعطاة ضمن مساحاتها الأصلية المقررة. ذلك أن الأركيولوجيا تحوّل هذه الموضوعات إلى خطابات، تخضعها للتفكيك البنوي. في حين أن التأويل يعناه المنهج التاريخي التقليدي يحاذر أن يفتح أو يزاح عن حدود النظام التوثيقي الذي يستند إليه التاريخ المدون. ولذلك يدّعي الخطاب التقليدي للتاريخ المدون أنه يستمد عقلنة سرّه من ذلك المعنى العام الذي يدور حوله النسيج الحداثي ذاته. فهناك إذن معنى للتاريخ دائماً صُوّر بأشكال مختلفة، جعلت منه بناء منظماً لكل ما فيه، يقع بحسب مخطط قبلي / غائي في وقت واحد. ولا تحيى هنا المدونات والوثائق إلا لتنتشر في الزمان والمكان ما هو كامن من هذا المخطط. والأحداث والوقائع ليست شيئاً في ذاتها إن لم تكن مجرد أدلة وعينات عن المايحدث الآخر، الذي يقف وراء المايحدث المباشر.

هناك لا يأتي الحدث بما يفاجئ أبداً، ولكنه يُقبل أو يُرفض، يُقرأ أو يُحرّف حسب نظام الإستاد في المدونة الأصلية، فالحدث يُقتلع من أرضه، وصخره، يُصنّف من ترابه وحصاه ويُدخل في خانة التدوين. فالقراءة التقليدية للوقائع تعني انتزاعها من أشتاتها وإدخالها في نظام الكلمات. بمعنى أن الحدث لا تبرّره حديثه الخام على الأرض وفي الطبيعة، بقدر ما يحتاج إلى دعم أنظمة التسلسل والبرهنة التي تتضمنها المدونة.

وبالتالي فإن قارئ العالم والتاريخ لا يقرؤها في ذاتها، وإنما في كل ما دُون عنها وباسمها.

وذلك هو الفارق النوعي بين المؤرخ الذي يقرأ ما تمليه عليه المدونات والمصنفات، وبين الفيلسوف الذي يقرأ فيها خطاها. لا يقرأ المكتوب. بل كتابتها. وبذلك، وحين تُقرأ كتابة المدونة وليس مكيّوبها، تتحول من مجرد مدونة إلى وثيقة. فالوثيقة هنا تطرد المدونة، تتجاوزها دون أن تتحلل عنها، باعتبارها هي الباعث الأصلي على البحث عن الوثيقة، على فعل ← الوثيقة.

لم يعد النص هو المكتوب فقط، هو المدون، بل يلعب النص دور تناص لما ليس مدوناً. حتى ما ليس مكتوباً يمكن أن يكون مدوناً. [بمعنى أنه يملك تشكيل المدون، دون أن يكون له شكل المكتوب]. فالأنظمة المعرفية والسلوكية ما هي في الحقيقة إلا مدونات لا تكتبها حروف، وإنما تقولها كلمات وتجسدها أفعال منظمة في سياقات تحصر وتحاصر خطاها الخاص، وتجعله فعلاً دون أن يكون مرثياً أو مكتوباً. بل إن هذه السياقات النصية غير الكتابية تكاد تكون عديدة ومنسقة وذات حسمة أمره حاسمة، مما يفوق النص المكتوب تحديداً وفعالية حسم. فعلم للأخلاق منصوص عليه، هو أقل نجوعاً وأصغر حجماً معنوياً من الأخلاق كسلوك يومي لما لا يُحد من الناس وما لا يُحد من المواقف. لكن انتظام الأخلاق كسلوك يومي وجاهيري إنما تنفذه في الواقع قوة خطاباته الصامتة من ورائه، والصارخة كل الصراخ عبر أصغر جزئيات تحقيقاته. تلك النصوص المتجوية إذن تُجسم جبروت اللامتناهي، لأن شفافيتها الظاهرية الخادعة إنما تقدم فراغاً هائلاً مليئاً كله بكثافة لا حدود لها، بهذا الجسم الضخم المدون كله بحرفية حذية. شفافيتها تأتي من كونها لا مرئية للعيون كحروف مكتوبة في نصوص، ولكنها تملأ العالم بما يقضي على عالته، وتكتف الشفافية، بما يجعلها طويبات وثنيات من ظلام فوق ظلام. فالتجوي ينقلب هنا إلى تكليف وامتناء وتكديس. وعند ذلك لا يستطيع القارئ أن يرفع رأسه وعينه عما هو مكتوب فعلاً أمامه. لا يمكنه حتى أن يحد هذا المكتوب. أن يرى أين يبدأ التدوين وأين ينتهي. فكل مدون يحيل، إلى مدون. لا خلاص إذن من سلاسل الإسناد. وإرجاع الورق إلى الورق، والقول إلى القول، والفعل إلى أفعال الجميع ولا أحد. أما المايحدث، فإنه ينزاح إلى ما لانهاية عن كل حيز. يختفي المسرح والسرليون، ليبقى القاع وحده الذي لا يمثل فيه شيء سوى أنه قاع - ه. وأما الهاء، فهي ضمير تائه لا أحد يدلنا على من ترجع إليه.

الوثيقة تنتظر التدوين. أما المدونة فقد انتهت عصر تدوينها. ذلك هو الذي يعيد فعالية الحاضر كمتناهي إلى قلب الماضي الذي يُجمل لامتناهياً في التدوين. لكن اختراق الحاضر لحزائن الماضي وغباره وأقيته، يكشف عن تنامي كل ما لم تكتبه سجلاته الصفراء، أو أنها كتبه ولكن أخضعتهم مقدماً لسياق كتابتها الخاص، أي خطاها. والفواصل النوعية بين التأويل عند قمتيه: هيدغر وغادامير، والأركيولوجيا الفوكوزية، ليس هو فاصلاً نوعياً حقاً، ولس هو تماشياً معه، ولكنه هو أحد أساليب تحقيقه. الأركيولوجيا تعمّن للتأويل، تقربه من علامات المدونة السابقة على أنظومة دالها ومدلولها. إنها تصلنا بفعل التأويل بالذات، وليس بفلسفته فحسب. أو لم يستبدل هيدغر الميتافيزيقا التقليدية بمشروع البدء. واستعادة البدء. والأركيولوجيا تجيء في لحظة البدء هذه لتكون له نمة أسلوباً ما - في - الاستعادة. إنها تطرح علينا طريقة للاتصال مع نظام العلامات الأصلية. وهنا يكون فعلها الترنسندنالي الحقيقي، تعاليمها أو تجاوزها الذي يصفه هايرماز بصفة الضعف، لأنه لا يرى فيه قدرة تواصلية حقيقية، بحسب مفهوم فلسفته للفعل التواصلية^(١٨).

لا ريب أن الخلاص من ثنائية الدال والمدلول إنما يتم في تفكيك أنظمة الإسناد، أو الارتجاع بالمصطلح اللساني الحديث - ويلوغ منطقة العلامة. أي أن التأويل مطالب هنا بـ «تعيين ذاته»، وهو منخرط في النص على نص موضوع. ليس من شك أن هذه العملية - التي كان لـ «بارت» فضل تسميتها تنافساً في النقد البنوي للعمل الأدبي - إنما تذكر بجهاز المفهمة في: «نقد العقل المحض» لـ «كانط»، عندما يعزل هذا الجهاز عن حيز [الشيء في ذاته] فإن مكونات النص من داخله، تلك العوامل المتشابكة والمعقدة التي تكون من المكتوب - أو ما يشبهه، ما يسمى نصاً، إنما تريد في النهاية أن تتحقق كما لو كانت هي مفهمة النص داخلياً، بحيث يمكن موضوعة هذه المفهمة - أي جعلها موضوعية - إلى درجة أن تصير متممة إلى فكر ← الخارج.

إن الأفهوم الذي هو الخطاطبة الأولى للمفهوم، يمكنه أن يظل على تشكُّله الأول الحام ذاك دون أن يبرحه، أي دون أن يضطر إلى التقدم نحو تجهيز المفهوم. وبالتالي، فالأفهوم ربما كان مرتبطاً بمنطقة «الشيء في ذاته» الكانطي، على أن يتخير حيزه الأساسي، من مستوى القيم الغيبية، إلى مستوى معيار الدلائل بذاته، من حيث هو كائن - في - العالم، مفتوح على الكينونة، بما تحت هممتها، مصارعاً كل لحظة جبروت اللفظ العام الذي يفرض نسيان الكينونة.

فالأفهوم علامة أولى في رتبة العلامات قبل الدخول إلى شبكة الدال والمدلول. إنه عمق التصديفة الفينومينولوجية أو عتبتها الأولى التي ليست عمراً لأحد غير ذاتها. لذلك ما يقع عليه تمعين التأويل هو تجهيز الأفهوم. ولس مفهمة العقلنة اللوغوسية. فليس تجهيز الأفهوم أدنى من هذه المفهمة. إلا أنها الاحتياطي اللازم لنسج كل مفهمة الذي يبقى على كل كيان صار لـ «لوغوسياً»، متمتعاً بهوامش وضوايح تمهده بمزيد من اللوغوسية كلما تحفر أو اشتد تحفر التجهيز المفهومي، وتكس على هيئة خطاب مؤسسي. فالأفهوم في هذا السياق يحافظ على العلاقة الملتبسة بين ذاتية ما للخطاب وحيزه النصي، ودوره التاريخي. وهنا تتحقق ثمة تفصيلية، بين العلامة والخطاب. يقع المايجند: يتخلص الخطاب فجأة من سلاسل الإسناد وأصداها، ويعيد تواصله مع الصلابة. يرتد من أنظمة الثنائيات - الدال / المدلول في كل مستوي واتجاه - ويكشف عن المختلف من حيث إنه متميز بذاته، لا بمضاهاته بأقران أو جيران. إذ إن المختلف لا يكون كذلك إلا إذا كان متميزاً بذاته أصلاً. فالمختلف هو علامته.

كما لو أن النص كفَّ عن القراءة والكتابة كلياً. ارتجع علامات على الصفحة البيضاء لدرجة أن يتطلب التعامل معها إعادة اللغة إلى مرحلة التهجية الأولى. وهنا، نرى المفهوم في رحمة، ساحباً وراءه ليله الذي ينبثق عنه. يكون أفهوماً لأنه لا يبرح رَجْمَ أبداً، لا يحقق انفصاله التام عن خلئته. فإن يكون الأفهوم هو في مرحلة البدء منها انطلقت به رحلة المفهمة، ذلك ما ينشئ «خطاب الخطاب».



إن التجاوز الترنسندنتالي الضعيف الذي يلحظه هايرمان في بنية الخطاب عند فوكو، سببه ولا شك إعطاء الأولوية الحاسمة إلى تنامي النص باعتباره يشكل تجهيز علاماته الأساسية. وهذا ما حدا بالتفكيك عند درويدا إلى توسيع بنية النص لتشتمل على كل تشكيل قابل للتأويل على الطريقة الهيدغرية دون التقيد ببنية تدوينية أو حتى توثيقية، أو قابلة للعبة الوثيقة. فإن هناك دائماً ما لم يقرأ في كل من كتابي الطبيعة والعالم⁽¹⁷⁾. وإذا كان الله قد خلق هذين الكتابين، فإن

الإنسان وحده هو المطلوب منه أن يفك رموز هذه النصوص، شرط أن يكون قادراً على إعادة استقراء الحروف، والكلمات والمقاطع والصفحات غير المستقرة بعد في كتابي الطبيعة والعالم. فالنص هنا إذن لم يعد مرتبطاً بالكلام المكتوب⁽¹⁸⁾. بل إن هناك العلامات الشاخصة هناك على مسافة من قرائها المفترضين. والقارئ ذاته يحمل أيضاً كتاب ← جسده، الذي لم يفك رموزه بعد. فالجسد كما الطبيعة كما العالم، كلها لا تزال في مرحلة «ال لوح المكتوب»، إنما المكتوب كعلامات فقط، وليس ذلك المكتوب ← المقروء معاً. أما الكتب بالمعنى الاصطلاحي، التي توجد دائماً في صيغة الجمع، فإن وجودها ذاك الكثير ليس كذلك إلا لأن الكتاب (بالحرف الكبير) لا يزال مفقوداً. لكن هذا الكتاب الأصلي المفقود، ليس هو ما كتبه ذلك الإله، بل ما كتبه قد أمحي وذُرت رباح الخطابات المتكاثرة فوق الخطاب الأصلي المفقود أصلاً. لأنه لم يكن موجوداً منذ البدء. فمن يتخترع إذن هذا المصطلح، من يقول عن مشهد الطبيعة، مشهد العالم، إنها كتابان. إنه القارئ الطارئ، المنتهي، الذي اخترع أساساً اللغة ثم أوجد الكتاب، ثم وسّع من مفهوم الكتاب حتى شمل الطبيعة والعالم معاً. العقل وهو الذي أتت به حداثة القرن الثامن عشر، هو الذي صار تخترع القراءة، وصانع الكتاب في وقت واحد. هنا تعود الحميمية إلى تلك العلاقة بين القارئ وكتابه، بحيث لا يتبقى هناك كتاب حسب النموذج اللاهوتي. ليس هو الورق المتابع أو المكس، والنصوص المتناكسة. ولكنه العبارات المبعثرة والشذو من مظهرات ما كان كتاباً وصار نصوصاً منتشرة في كل مكان. لم يعد علامات لكلام علوي، بل مجرد علامات تنطلق منها كل أنظمة الدال والمدلول. ليس وراء العلامات إلا ظلها الخاص المنتشر على القيعان هنا وهناك. فالحدثة تحقق منعطفها هنا، حيث تصير هي ذلك البحث عن العلامات المتفرقة حتى بدون أي من ظلالها، ما دامت واقفة في السم، تسقط عليها الشمس رأسياً، ليظهر جسدها قائماً وعارياً حتى من ظلاله كما يفكر نيتشه. إنها تلك الكتابة الخام غير الواعدة بشيء، على العكس من كل الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية الواعدة بكل هذا التاريخ المغلق بين بدايته ونهايته، وشريط الوقائع المدونة الراسخة الواصل بينهما. فالعلامات التي لم يكتبها أحد، تظل مع ذلك في متناول القراءة من كل عيينين تفتحان ملياً وتتمعان فيها يصير منظراً، ولوحة في عمق الفراغ والامتداد اللامتناهي.

والحقيقة، فإن كل مفاجأة الحدثة أنها تعطي دائماً قصب السبق إلى القراءة على الكتابة. بحيث إن الكتابة ليست هي التي تخترع وتكتب العلامات. إنما القراءة ترد فعل التهجئة من المفهمة، من المفهوم، إلى التعمين واستعادة فعالية الأفهوم. القراءة تخترع العلامات، تحيل العلامات إلى رموز. تبني النص، تجعله خارجياً عن ذاته، لأنها تستخدم معه فعل التهجئة، التصويت، القول بصوت عالٍ ومسموع. فالكتابة السابقة على القراءة هي موطن الميتافيزيقا التقليدية، وهياكل الماهيات، ومعابد التولوجيات المختلفة. إنها الموروث المحفوظ في الألواح. وهناك الألواح وخزائن وأقنية وصناديق ومستودعات دائماً. أمّا الكلام فيحتاج إلى هواء ورنين لينم التصويت، وتبدأ الموسيقى. فالنوسيقى سبقت تدوينها دائماً، وخطاب الكلام الذي يرسب، يقع في مقر، ويسقط في هاوية، يتشكل بديداً الكلمات. عند ذلك، لا بد من إعادة بعث الرميم، واكتشاف رتبة العلامة السابقة والعالية فوق أية رتبة للمكتوب والمحفوظ، والمجمّد لفظاً في حرفيته الخرساء. فحين ترجع اللغة كالموسيقى، عند ذلك يمكن أن تسكن صوت الخطاب ونشيد، بدل السكنى في رمته وريمه. هذا الموروث المكتوب. لكن الذنب لا يقع على هذا

الموروث المكتوب بل على ذلك اللسان الذي يقرأه صامتاً، ولا يعرف كيف يصوته موسيقى متغايرة متاخلة، ويشرك معه الجميع في إنشاده وترديده⁽¹⁹⁾.

رغم أن العلامة هي ما يثبت على اللوح، فإن فعل التهجية هو الذي يُؤهبها ثانية، يمنحها النبرة ← النامة ← الصوت ← الكلمة المنطوقة. فهي لا تكون إذن علامة في حد ذاتها إلا بقدر ما تكون منطوقة. لكن ما يقضي على هذه الوظيفة للعلامة، ما يقمع حدّتها الخاص هو دخولها في نسج مغلق من الدال والمدلول في تشكيل ما يسمى بالنص.

ههنا النص من حيث هو مكتوب ويخضع لتناسك النسيج الدلالي، وتحكم القواعد، وتراتبية النحو، باختصار للمدونة التصنيفية، التي صنفته نصاً مكتوباً، فإنه يتحول من خطاب - كان - ذات يوم كلاماً وتواصلاً، إلى علاقات قوى. يغدو في حدّه مستمداً سلطته - وبالتالي عقلنته الخاصة، وشرعته - من سلطة المكتوب (بالحرف الكبير) من كونه النص المكتوب. فإذا بالعلامة ونظامها الخاص بفتحان لصالح النسيج الدلالي والتركيب النحوي، والتقويم الفقهي، ولكونه، وفوق كل شيء، لكونه مكتوباً. عند ذلك يفرض المكتوب قانونه الخاص على حساب تبدّد جسد العلامات الأصلية تحت أثقال من عبارات النص المكتوب وزركشاته وتطريزاته. فالمكتوب يقدم ذاته على أنه هو المالك الشرعي والوحيد لخطاب ما يعنيه النص، أو ما يريد أن يقوله. مثل هذا التحديد السابق على كل تواصل إنما هو في واقع الحال يعلن أمراً علوياً. فلا يكفي أن يكون النص منسوباً لاسم سلطاني معين، حتى تكون له سطوة علاقة القوى. بل إن المكتوب وحده هو سلطان. ومن هنا، كانت ميشالوجيا المخطوط والمحفور والمرسوم في حقبات الثقافات غير المدوّنة، أو شبه الأمية. ولا تزال للمكتوب ميثية مستحدثة دائماً ترتبط بأنظمة الكتابة العصرية ومصادرهما، وطرق تبادلها ونشرها وتسويقها⁽²⁰⁾.

العلامة هي بدء الكتابة. ولكنها لا تستطيع أن تنافس بدء الصوت. لذلك تفصل عنه وتنشئ تاريخ نشوئها الخاص. لا تفصل حقاً ولكنها تنزاح عن الصوت. وهي تظل بانتظار قوله - عنها، ليعبئها من حيّز صمتها. فتأتي القراءة لتكشف ما تعنيه العلامة. لكن العلامة مطمورة تحت وابل من علاقات القوى، التي يشكلها ما يعنيه التناسخ داخل النص، أي كل ما يجعل ثمة ما - يُبنى - كنص. ذلك أن علاقات قوى النص الداخلية، إنما تعكس أو تناظر على الأقل أنظمة علاقات النصوص فيما بينها، المكتوب منها وغير المكتوب، أي ما هو بحكم المكتوب من حيث ممارسته للثبات والاستقرار والارتباط بلاثناهي المؤسسة العامة، المكوّنة والحافظة لسلطة التدوين وميراثه المنقول، والمضاف والمستزاد، مما هو على هيئته وشكله.

علاقات القوى التي يشكلها تناسخ النص داخلياً، هي المانعة ليس من اكتشاف نظام العلامات الأصلي المطمور تحت المكتوب والمحفور فحسب، بل هي التي تحصر التناسخ داخل المكتوب وتمنعه من أن يغدو تناسخاً - على - النص، وليس - تحته. إن تخريج النص من تناسخه، يزججه عن مثاله، ويتركه يتجول في غير أمكنته المعتادة والمألوفة في سابق تجربة تخزينه وتكديسه على ذاته. ذلك ما يؤسس فعالية التعالي، يقوّي من ضعف تجاوزه الذي لاحظته هابرماس عند فوكو. ولقد ساهم دريدا في تعزيز الكلام مقابل المكتوب. لكن المسألة، فيما يتعلق حقاً بقوة التجاوز، ترجع إلى تجربة التحوم عند باتاي، وبلائشو والتي دعاها فوكو بـ: «فكر الخارج»⁽²¹⁾. وكان دولوز قد أعطى هذا التوجّه شموله الفلسفي اعتباراً من كتابه الكبير - القمة، وهو: ألف سطح. وفكرته المحورية تنطلق من إبستمية دعا إليها نص دولوز في مختلف تطوراتها. وهي

القائلة بأن القناع ينبغي أن يصير مسطحاً دون أن يفقد قاعه وأن يتعدّد إلى ما لانهاية دون أن يفقد كل سطح نهايته الأصلية ودون أن تخضع السطوح لأي مركز متميز. وفي مجال التناص، فإن الخطاب الفلسفي كله إنما يعتمد على هذه الفعالية التي تجبّد ذاتها. التي تشكل عودها الأبدي الدائم، وهي أنها كيف يمكنها أن تكتب التناص على/أو فوق نصه، وليس داخله فحسب.

وبالتالي، فإن الخطاب الفلسفي يمرّر النص من تناصه الداخلي لتهوّيته ونجوّيته، ويكتب فوق تناصه - الآخر المختلف. بمعنى أنه يكشف في النص عن تفصيل علاقات القوى فيما بينها، المشكلة لواقع تناصه الداخلي. بفجرها. يخرجها إلى العلن. يحكم على كثافتها بالشفافية. يحوّلها من منطق علاقات القوى وتفصيلها الأصم فيما بينها، إلى انبجاسة القوة القوية، إلى تفصيل القوة على ذاتها. لذلك كما أشار دريدا، فإن الفلسفة التي تخرج إلى العالم لتضع الحد في خطابه ونصوصه، فإنها مدعوة لأن توضع أو ترفع الحد في خطابها ذاته⁽²²⁾.



يغدو بذلك سؤال الفلسفة الموجه إلى الآخر هو سؤال للذات، لصورة ذات/النفس. ويأتي الخطاب الفلسفي ليحقّق تفصيل النص - مع - العالم في لحظة قوة قوية مشروعة من زمن استحضار الكينونة والدخول تحت هيمنتها. إنه وقت الحدّثة. وقت اصطراع الخطاب الفلسفي مع - خارجيته، مع كل الخطابات العلمية والإيديولوجية الأخرى. تجري إعادة انتزاع القوة من شبكياتها، وردّها من منطق اللاتناهي في شبكة العلاقات، إلى قوة - انتزاع - القوة من شبكيات العلاقات، من - القوى هو الفورّ ثانية بالسؤال في زحمة كل الأجوبة ولانهاهي المكتوب والمحفوظ والمؤسّسي. جعل الخارج يطرق طلبة الأذن الداخلية. لا نسمعه فقط بالأذن ولكن بالعين. كما علم زرادشت. وهنا النص يغادر/يخترق: سلاسل الإسناد وأصفاده ليُتحقّق ويوجد في تناهيه المحدود تحت/السمع/والبصر. يعلم العمق حتى حدود السطح، ويظل عميقاً. كيف يمكن إعادة إنتاج العقل بعد إنتاجاته. فالإسناد الميتافيزيقي التقليدي يحاول أن يعيد مياه النهر، إلى ينبوعه، في حين أن الحدّثة تريد أن تنقل ينبوع إلى كل دفقة من مياه النهر. بذلك لا يضعف الدفق ولا يستصرخ ينبوعه البعيد عنه. يثر عليه حيثما هو، ليبقى على النهر متدفقاً أبداً، فأثماً جزئياً، يوجد كل لحظة في مكان آخر قبل أن يحقّق نهاية تناهيه في الخضم اللاتناهي.

في البداية، لم يكن ثمة ينبوع. بل كانت أحجار النرد تلعب هنا وهناك. كما يتفجّر الماء من هذا الصخر أو ذاك. فليس للإسناد ما يستند حقاً، كما أن لا أصل للغة، ولا صانع للخطاب. والبحث عن لغات أولية كوّنّت اللغات العليا خلال حركة ترجمة الأعلى للأدنى وتجاوزها، إنما يحدّ ساحة الخطاب قبل أن يولد. فليس في البدء إلا حجر النرد يكرّر صدقة اللغة، كما الخطاب يكرّر صدقة النص. لكنه حتى يتمعن الخطاب صدقته، فإنه ينزع عن مسيرته شبكيات علاقات القوة، ليواجه حقاً نسق العلامة الأصلي قبل أن تتقنّع بلانهاية الدالّ والمدلّول. تعود العلامة هي الدالّ الذي عليه ألا يتجاوز نفسه في أي مدلول يدّعي ترجمته؛ بل لا بد للدالّ حين يدخل لحم المدلول من استعادته علامته المميزة وسط لحم المدلول وعظمه.

فالنصّ الحقيقي الذي يُقيمه مؤرخ الانسانيات، في أركيولوجيا ما بعد/الحدّثة، ليس هو

الناطق ولا الصامت، ولكنه هو الذي لا يبقى على هذه الحال ولا على تلك. عندما يكون ناطقاً يجعلنا نفتقد صمته. وعندما يصمت تؤرّقنا ذاكرة كلامه الماضي، بانتظار ذاكرة كلامه المستقبلي. ليس هو الراسب الأخير في قاع كل تحليل أو تفكيك خطابي، بل قد لا يكون في النصب إلا الحجر، في النهاية. وأما من ينحت شكله، من يعطيه الحياة، يجعله قابلاً للقول عنه بالنطق أو الصمت، فهو ليس أي مثال أو نخات على الإطلاق. وإنما هو عصف الأنواء على جلمود صخر مما يجعل عشاق القراءة يكشفون في خطوط وعلامات الريح والدهر ملامح تمثال. إنه التمثال الذي لم ينحته أحد، وثبت هكذا حجراً بين الأحجار.

يكتب بلانشو: ومن يكتب إنما يكون في نفي من الكتابة: هناك وطنه حيث ليس هو فيه نبياً⁽²³⁾.

الفصل الثالث

العقل يعود فرداً

يأتيك المجهود ليتطابق مع لحظة قدومه . هل يأتي المجهود حقاً . إنه ساكنٌ هناك . كيف يأتي . هل ما نحسب أنه المجهود هو الذي يأتي ؛ وما يحدث الآن هو الذي يتقهقر نحوه . ليس ثمة معهودٌ يقيم هنا . غير أن المقيم هنا هو الذي يتقهقر ، يخسر حيزه ، ويقبل بالانحسار ، بالعودة إلى المجهود ، ليغدو شيئاً منه . يتمسك بكل ما فيه من عطالةٍ ومحدودية وعدم اختلاف . الآتي يتراجع نحوه ليخسر كل ما يأتي فيه . فليس هو الآتي ، بل العائد . هو المتنازل عن اختلافه ليتطابق مع سابقه . فالمجهود يعتبر كل ما يجيء بعده لا بد أن يتطابق معه . وبالتالي ليس ثمة من يجيء بحجته الخاص . فالمجهود لا يغتصب مفاجأة شبيهة القادم فحسب . بل يختصر الأرض تحت كل من يمكن أن يدب ويهب عليها وفوقها .

المجهود يعتبر أنه يقيم مملكة الذات ، ليدحر بها إمكانية أن يكون هناك ثمة فرد . المجهود يتمسك برصيد حضوره السابق ليربح قليلاً كل مغامرات الآخر الذي لا يعرفه . فالآخر الآتي بعدُ يخسر أخرويته ما أن يفتنه المجهود ، فيتنازل عن فرديته ، ليلتحق بالذات الواقفة خلفه ، الراصدة والمترصدة لكل من يتعد عنها خطوة . ما هي تلك الذات إن لم تتحد بمثال المجهود . إنها : كل ما نعهدها فيها ، وعندما لا نجد فيها ما نعهده فيها تفقد كيانها . لذلك تختزل الفرد قبل أن يولد . وإذا ولد قسراً عنها فإنها تحاول أن تُشرِّقَه . يخضع . يقبل بالتحقُّق . يغوص في تحفير . أرضيته قبل أن يصمم أثره على الأرض .

الفرد عَرَضٌ ، صُدْفَةٌ ، مَزَقَةٌ ، نُحْلَةٌ ترفض العودة إلى عش النحل . الفرد لا يدخل في مرُكَّب . ينفلت من التنظير . لأنه نظرة . يحوم حول النص ولا يندفن بين ألفاظه . يتمدد بين نقطه وفواصله . إنه من لا يدري ما به . لا يعرف الاستقرار في حُفرة . يهيم بدون تحفير . ينفلت من تحت التنقيط . تكتبه اللغة . لكنها لا تستطيع أن تكتبه . وإذا حدثت مثل هذه المعجزة . أي لو قال ما به لأصيبت اللغة بالخرس . ولغدا الفردُ مطارداً في جميع المسامش : مطاردة الفرد تنشيء الهامش . وأما النص فلا يعود إلا مرجعاً مبدداً ، لا يرجع إليه أحد . ولكن الهامش لا يكون إلا بالنسبة لما هو ليس هامشاً . أما الفرد الذي يهيم فيه فإنه ليس الأزمة لأحد ، إلا بقدر ما هي لنفسه . ولكن أزمته ليست درامية . ولا تريد أن (تُدِيرَ) (*) أحداً . إنها مجرد انفلات . يشبه الهرب إلى حد ما . لكن كل هرب يفترض من يهرب منه ، أو من هو هارب منه . . إلا الفرد . فهو

(*) إشتقاق مزاجي من لفظة (دراما) .

هائم . وليس هارباً . لأنَّ ما يهرب منه لا يوجد قبله . وربما وُجد بعده . وعندها لا يُضحى فرداً ، ولكنه يعود ذاتاً . ومع ذلك فكل فرد يَحْمُوُ ذاتاً ، يتحرَّق ذاتاً ، أن يكون ذاتاً ، وإن كانت له دراسته . فهي هذا التحرُّق نفسه لأن يندو الفرد غير فرده . ولا نقول غير ذاته . لأنَّ ما يفقده الفرد عندما يرجع ذاتاً ليس هو ذاته ، باعتبار أنه في الأصل كان بدون ذات . لا يسحب وراءه حيَّه من متحف . عصي على المتحفَّة . طرفة . حيلة . ثنية في ثوب لا يثنى ، لا يثنى أبداً .

يرفض الفرد حتى أن يكون عصياناً . ليس هو خلية في شبكة . مجرد حادثة . حيلة ما . لا ينشأ من شيء ، لا يشتبك في شيء ، لا يلج في شيء . يسرح . بعثرة . هامش ليس في نص ولا لنص ، ولا في تكوين . فرد لا يتضاف ولا يُضاف . يخرج عن الرياضة . يتبعثر في الهندسة . علاقة لا أطراف لها ، لا تلتقي . صفة لا تصطادها أية تجارة . لأنه خسارة ملحاحة دائمة . ليس حاكماً ولا محكوماً . يقف خارجها بنوع من المصادقة . طريد . ويرفض أن يطارده أحد . مغامرة تمهل مغامرتها عفواً . وهكذا .

ليس صياداً . لا يصطاده أحد . يلتقيه الثعلب والثعبان والعصفور . تمر به كل الحيوانات عرضاً في دروب الغابة ، وبين الحشائش الصغيرة ، مجرد نبشة وحلزون ، وعشبة لا تصنيف لها لا في علم الزراعة ، ولا في همجية الطبيعة غير المُعلَّمة . يصدف أن يكون بربرياً وبرياً وواقعياً في الأرضي غير الطبوغرافية .

بقية ذات . ومشروع ذات لا يكتمل أبداً ذاتاً . ومع ذلك فالذات وحدها هي التي تشتغل على أمل الفوز به . يَدْعُها تصيرُ صياداً . وفيه تصيد المصيدة قضبانها الحديدية فقط . يطبق الحديد على الحديد . أما اللحم والعضو والحركة والنفس ، والغمزة ، والفقرة ، الطير ، الذبيحة ، الضحية ، التحفة . الوثيقة ، التحفيرة ، النَّصْب ، زاوية الرؤية ، حبر الريشة ، ورقة البياض . ؟ يُفضِّل هو أن يكون البياض .

مُزَّحَّة بين الرؤوس الجامدة . طرفة بين الوجوه العابسة . قطرة حبر تنقط دائماً حينها لا تنمقد كلمة ، ولا يرن همس ، ولا يبنني خطاب . نائه لا يُتدلى به . لا يهتدي إليه أحد . موسيقى اللذب البريء وليس تصويته النائي الساجية المسحوبة .

يتكوَّر كماءٌ من صدفة رَعْدٍ وثُرقٍ يلتقي برملة ، بكومة رمال عقيمة . وهو العقيم الذي لا يلج رحماً ولا يلد منه أبداً .

الفردُ فرد . الذاتُ ذات . بينها وإدٍ سحق لا يُعبر .

عندما يطرُق باباً لا يسمعه أحد ، لا يفتح له الباب أحد . لا يقوم باب . لا يحد ما قبله خارجاً ، ولا ما وراءه داخلاً . جسد لا يكسوه إلا جسده . لا يلمسه إلا جسده . لا يقتنصه إلا جسده . جسد . حيلة . . دبرت نفسها . يطرُق الباب . أين الباب . فالفرد مشغول بالبحث عن الأبواب ليجدها أمامه ، لبحث عن مفاتيح لها . وهو قلماً وقف مرآة ليرى في ذاته ما يراه في باب آخر . الفرد مهمومٌ إذن بالبحث عن الأبواب الأخرى . منشغل بفتح الأبواب المغلقة حوله . إنه يفترض أن العالم هو ما عليه أن ينطلق نحوه دائماً . إنه يطرح مشكلات حول فهم ظواهر العالم . وهو الذي يريد حقاً أن يفهم المشكلات الأخرى ، أو مشكلات الآخرين لا يعرف كيف يمكنه أن يندو كذلك هو الآخر بالنسبة لذاته . صانعُ المفاتيح ينسب مفتاحه الخاص . فالفرد يقول

إنَّ العقل هو الذي يعقل العالم. هنا المفرد يتحدَّث عن العقل الذي لا يَعْرِف له مكاناً. أين يوجد هذا العقل؟ ذلك سؤال إما أنه كان دائماً منسجماً من تاريخ العقلانية، أو أن الخطاب الفلسفي كان يعتقد أنه نوع من حاصل تحصيل. إنه هو المجهود الذي لا حاجة إلى إعادة التَّوَحُّج به. يسكن المكان المجهود الذي لا تُشِير إليه خارطة أيِّ خطاب. فالعقل ليس متجسِّداً، وبالتالي ليس متحيِّزاً، لا يشغل حيزاً. بالطبع فإن البيولوجيا تقول إنَّ مركز التفكير هو الرأس. والرأس متَّصل بمن يحمله. لكن الدماغ إذا كان هو مركز التفكير - من وجهة مصطلح عصبي خالص - فلا شيء فيه يقول إنه هو حيز العقل. ذلك أنَّ العقل، لأنه هو كذلك، فإنَّ حيزه ليس هو وظيفيته البيولوجية، بقدر ما هو إنتاجه. لكن عندما نقول هذا فنحن نتصور إذن أن شيئاً، جهازاً، أو آلة تُسمَّى العقل، وشيئاً آخر يقع على مسافة من هذا الجهاز ويُدعى إنتاجاً. وبلغتْ تكنولوجيا أكثر يمكن القول إنَّ الأفكار هي إنتاج هذا الجهاز. لكن العقل ربما كان هو الجهاز الوحيد الذي لا يمكن فصل أدائه عما يقدِّمه هذا الأداء. ومن هنا صعوبة الازدواجية التي طُبعت تاريخ الفلسفة إذ كان هو تاريخ العقل كذلك الباحث عما تعنيه عبارته.

اخترع المفرد لقب الإنسان ليجعله هو حيز العقل. كان لا بدَّ من الاسم العام ليكون حاملاً لاسم عام آخر أشمل أو أضيق. كما لو أن الطريق إلى الاسم العام لا يمكن إلا أن تمرَّ بما هو عام دائماً. فالمفرد إذن ليس هو محلُّ العقل. إنه لا يستطيع أن يكون مَقْعُداً للملك. لكنه يشارك فيه. إنه ما يُعْهَد بنفسه أن يكون على درج اللقاء مع العقل بهذه الوساطة الوحيدة، وهي أن يكون هو هذا الكائن العاقل. أي هذا الإنسان الذي يُسمى الحيوان الناطق (العاقل). يمكن للمفرد أن يلتحق إذن بما ينبغي عليه أن يصير، أن يحقق ما يُعْهَد هو، وما يُعْهَد فيه أن يكون. وهو أن يغدو العاقل. إنه إذن يستطيع أن يشتق صفة من العقل ويُلْغِها على ذاته. فالاسم، العقل، قائم من قبل. والمفرد يُنْسَل منه حبلاً ضوئياً يكسبه نفسه. المفرد ينبثق وسط كل الأشياء الجاهزة من قبل. ومن بينها، وفي مقعد الملك منها أو فوقها، يجلس العقل.

إنَّ المفرد لا يستطيع إذن أن يكون هو العقل. والبيولوجيا اعتبرت أنه يمكنه أن يمارس التفكير. لكن التفكير ليس هو العقل. إنه مشروع أو دخول في مملكة الملك. التفكير هو السبيل الوحيد لمقاربة العقل. هكذا تعلَّمتنا الفلسفة والتربية والأخلاق. فإن ممارسة فعل التفكير، أي هذا التفكير المجهود دائماً، هو ما يحقق لنا صلةً بالعقل. فهو هذا الاسم الجالس على كرسيه منذ زمن طويل. وهو الاسم الذي لا ندري من أطلقه. لكن الحس العام لا يضعه أبداً موضع ريب. إنه قائم وموجود. ويكاد يجمع كل خصائص المدنية بالذات. أي أن العقل كيف لا يكون هو تاريخ كل شيء إنساني، أو وعاء وصنعه الإنسان.

هنا المفرد يجد ذاته ذرةً تتقاذفها كلُّ هذه الأسماء المقامات. من العقل إلى الإنسان إلى المدنية إلى التاريخ. إنه ولا شك قد يوحي لذاته بصمت أنه هو صانع كل هذا. ومع ذلك فإنه مضطر دائماً إلى أن يعتبر نفسه بعضاً من صنائع - كل هذا. لا يمكنه أن يقدم نفسه لأحد، ولا حتى أن يرى نفسه إلا إذا أدخل رأسه عبر هذه الإطارات كلها. إنه كلمة في صفحة بيضاء تفقد حتى دلالتها الخاصة إنَّ ظَلَّت كما هي. فلا بد أن تدخل في عبارة مفيدة. وأن تدخل العبارة في نص. فالكلمة، أو المفردة، مجلَّة حروف. شكل. وهذا الشكل لا يوصف بشيء، حتى صفة أو اسم الشكل. يظلُّ أشمل منه.

كل ذلك لأن الفرد لا يشكل حقيقة. لأن الحقيقة لا تتضمن الفرد. وإنَّ الفرد بالتالي مضطر كل لحظة إلى أن يعقد انتباهات ويفكر بها. وهذه الانتباهات هي التي تعيد تموضعه بالنسبة لمراكزها. الفرد لا معقول. وإنَّ كان يمارس التعقيل. إن مفهومة الفرد تأتيه عن طريق مفهومة الأساء. عليه أن يندرج هو أولاً تحت الأساء المعهودة، ليغدو معهوداً وليس معروفاً. والمعهود هو ليس المعروف القديم، أو من كان موضوع معرفة واكتملت وانتهت، بل هو الذي من الأصل لم يكن موضوع معرفة لأنه جاء تكراراً أو نسخة لمعرفة مغرقة في قَدَم العلم والمدنية، بحيث لم يعد يحتاج أحدٌ إلى تذكر بدايتها. فالفرد الذي ينتج التفكير- هذه الصناعة التي تخصَّص العقل أخيراً- لا يعترف به حتى على صعيد كونه الجهاز المنتج. وبالتالي لا يُعطى حقَّ الأسبقية الزمنية على الأقل من حيث إنَّ الآلة تسبق ما تصنعه.

وفي لغة التداول لا يجري التفريق بين العقل والتفكير. ولو تقصينا السبب لوجدنا أنَّ الحس العام يعتبر التفكير هو عمل العقل. أي أنَّ العقل عندما يدخل الممارسة فإنه يفكر. واللفظ العربي: فُكِّر، مشحون بتاريخ دلالي كثيف. ويكاد يكون فعل: تذكر أقرب التفرعات لدلالة فُكِّر. فهنا ثمة جهدٌ يُبذل حول موضوع محدّد. والموضوع في حد ذاته ليس مباشراً. لذلك التذكّر هنا يصحبه فعل إرادي، بل تركيزي. فُكِّر المرء: عبارة لا تتضمن بالضرورة فعل عَقْل. بل قليلاً ما يستخدم العقل بصيغة الفعل. فالعقل يفكر. والمرء هو الذي يفكر. وتفكيره يصحبه فعلٌ تذكّر. والتذكّر استحضار لمعلومات أو معارف تفيد في حل المشكلة. إذن لا يكون ثمة تفكير إلا أمام ما يوصف بأنه مشكلة. فالمرء لا يفكر دائماً. إنه يفكر أمام صعوبات معينة. ولكن عندما تختفي مثل هذه الصعوبات فليس ثمة حاجة إلى التفكير. فهذه الفعالية ليست هي حالاً دائمة. إنها جاهزة تحت الطلب. لكنها ليست من الحالات المعهودة من حيث الاستمرارية. إلا أنها مطلوبة وقابلة للاستخدام. ويستدعيها صاحبها بفعل إرادي محض.

لكن لماذا كانت أقرب الدلالات إلى فعل فُكِّر، لفظة تذكّر. ليس هذا محض صدفة. فالتفكير يتطلب استحضار نوع من خزين الذاكرة. وعلم النفس علّمنا دائماً أنه ليس ثمة تفكير بدون ذاكرة. فإذاً كما لو أنَّ الفكر يحتاج إلى استحضار ما كان يعرفه، ليعرف بواسطته الآن ما يبدو له أنه مختلف أو يحتاج على الأقل إلى استخدام وسائل المضاهاة والمقارنة، وربما التحليل والاستنتاج، وكلّ تلك الوسائل المنطقية وأشباهاها التي لا يمكنها أن تعمل إلا على أساس ما تُعدها به الذاكرة من مفرداتها المطلوبة. كأنما معرفة الجديد إذن تتطلب رده إلى القديم.

وبالطبع فإن الحديث عن التفكير ودرجاته وأنواعه وأدواته تتناوله أنظمة تربوية مختلفة، هدفها تحسّين مردود عمل الفكر وتصويب سيره. وهنا يدخل نموذج المعهود ليلعب دور المعيار الخفي والشامل. فحين يكون المطلوب هو التفكير الصحيح للوصول إلى ما هو صحيح كذلك، فإن الذاكرة تمثّل صاحبها بكل القواعد والقوالب والمناهج التي تعلّمها واستوعبها، وكانت دائماً هي برسم الاستخدام السليم من أجل الوصول إلى الأهداف المنشودة. فليس في غتربرات العلماء، أو صوامع الفلاسفة فقط، يتزوّد الفرد بوسائل التفكير. بل إنَّ البيئة بكل أسائها وعناوينها والمجالات التي عبّر بها الفرد، إنما تبث كل لحظة القواعد والمعايير، وقوالب النظر والتأمل. فالمرء لا يتعلّم فقط القراءة والكتابة والأخلاق، إلا أنه يتعلم كذلك طرق التفكير حتى ولو لم تاته تحت هذا العنوان الصريح والمباشر.

وهنا يحدث هذا القلبُ الصامت والسريُّ في فعل التفكير. إذ تغدو عادات التفكير، تلك الطرق والوسائل الموهودة التي يستخدمها كل ما تلقيناه من المعلومات والمعارف والأوضاع والدلالات، أي كل هذا الجسم من الإشارات والدلالات، تغدو هي: التفكير. فهذا الجسم الدلالي المضمَر يُشغل حيز التفكير. إنه في حال استخدامه يجعلنا على يقين أننا نمارس تفكيرنا، أننا نرجع إلى عقلنا، أننا في صدد إصالح ما تعلمناه من وسائل النقاش والفهم والاستنتاج من أجل الوصول إلى ما يحل لنا الصعوبات التي تعترضنا. فليس إلا نموذجُ الموهود من هذه الوسائل هو الذي يوصلنا إلى الأفكار أو الحلول المطلوبة. الموهود هو الذي يفكر إذن. هو فعل التفكير. والموهود هو المقبول أو ما اتَّفَقَ على كونه هو الموصَّل بنا إلى الصواب. لذلك فإن فعل: فُكر، لا يقدِّم خصوصية فاعل. التفكير إلا باعتباره هو الحامل لفعل التفكير [المقبول = الموهود]. ذلك أن الموهود ليس فقط مجرد عادات سلوكية تدخل في إيقاع التشابه العام، بل هو التفكير نفسه بشكل واحد من أعم أشكال الموهود. إذ إن التفكير لا يُنْقِط فاعله سهواً. بل إنه في حال تبرُّج ذاتية مستمرة من أية علاقة به. حتى يكون التفكير هو كذلك لا بد أن يرفض فاعله الحقيقي. وهو مضطر لادِّعاء الفاعل العام أو المبني للمجهول. فالفرد لا يعقل شيئاً إلا حسب الأصول الموضوعة لفعل العقل.

هنا إذن يجعل فعل التفكير خياره الضمني، ومميزه غير المصرح به، في آن معاً. فليس ثمة تفكير إلا إذا تطابقت وسائله مع ما يُفترض - أنه - هو التفكير الصحيح. وصِفَةُ (الصحيح) ليست ملحقة، بل مؤسسة لهذا التفكير. لأن أي تفكير آخر، إن لم يكن صحيحاً، فإنه يُنْقِط من اسمه. فاختيار ذلك التفكير الذي يكون صحيحاً يجعل التفكير مسبوqاً إذن بفعل آخر، بل بسلسلة أفعالٍ تشكِّل عملية معقدة، وهي تلك العملية التي تنفذ تفكيراً آخر يقدم هيكلية التفكير المعترف به. هناك اختيارات ومقارنات ومعايير، تحتهد كلها كحيا تقدم لفعل التفكير هذا أدواته، بحيث يميِّع عمله وكأنه حاصل تحصيل لتطبيق قواعد معيارية غير منطوق بها، على قواعد معيارية أخرى، أقل عمومية، وأقرب إلى التجزئية، وتكون قابلة وحدها لتكون عِلْم أشكال المعرفة، أو موضوع ما كان يُسمَّى بالمنطق.

شكل واحد من أشكال التفكير هو الذي يطمح إلى اكتساح الساحة واحتكار ملفوظ التفكير. وهو لا يتيح لصاحبه أية وقفة عنده. لأنه ينطلق مباشرة إلى الاحتياز على فعل التفكير وإفتراضه متحداً بملفوظه بصورة سابقة على التجربة، وبحيث يصوِّر فعل التفكير هذا وكأنه هو بدء التفكير، هو مباشرته وفورثته المطلقة. فكل العملية المعقدة التي أشرنا إليها، والسابقة لفعل التفكير، تخضع للتقويم المقصود؛ وذلك حتى لا يبدو التفكير أنه هو من الموهود كذلك، بل يبدو - ويجب أن نقنع بهذا - أنه هو المناط به إعادة النظر في الموهود. لكن هذا ← التفكير بالذات هو القوس الأعلى الذي يجمي الموهود بكل مستوياته ومراتبه. إنه يستخدم كل أفضلياته المكتومة من أجل إطلاق لعبة الصحيح والخطأ. وهي اللعبة التي من حيث إنها لا تمثل سوى شكل موهود من ممارسة التفكير، فإنها تطرح ذاتها كحيا لو كانت هي > التفكير. فإذن يلغي هذا التفكير فعله ما أن يباشر به، لأنه يعود مظلوماً حقاً أن نلعب لعبة الخطأ والصواب، بقدر ما نكرّر الموهود فيما يسمَّى خطأ أو صواباً.

فاسم الخطأ أو الصواب يحبس رمزه مقدماً. لا يبدو أبداً مجرد شكل صوري. ليس هو

القاعدة، بل هو المحتوى. وبالتالي لا يطرح إمكانية أي شكل. كما لو أن ممارسة القول ليست هي ممارسة التفكير. وبالتالي فإن العقل إذن يخرج عن دلالة الفعل القول المباشر. إنه يضع نفسه على مسافة من هذا الفعل. ذلك أن القول يظل مرتبطاً بصاحبه القائل. أما العقل فإنه يمثل جهداً آخر يبذله القائل حتى يسير نحوه، أو يعلو إلى مستواه. هنا صار فعل عقل يساوي فعل خرج. بمعنى خروج القائل من قوله ذلك الفوري إلى قول آخر ليس له فاعل يُشار إليه بالاصبع. ولذلك صار اسم هذا الفاعل غير المعين، والذي لا يمكن الإشارة إليه، هو العقل. وأما الفرد فإنه يمكنه أن يبذل الجهد المجهود، أي التفكير، من أجل الالتحاق بمملكة العقل التي تجلس دائماً خارجاً، أو عالياً بالأحرى. لأن لها مقامها المستقل. ولا بأس. فلقد كان لهذه المملكة دائماً أربابها ومواطنوها وسَمَتهم الإنسانية بالحكماء والأنبياء والعلماء والفلاسفة الخ..

لكن الفرد يفكر مع ذلك. وهو يماس حدوداً من تلك الأفعال التي تقترب قليلاً أو كثيراً من مملكة الفعل. لكن أحداً لا يطالب هذا الفرد أن يرقى بفكره إلى المقام الذي يقدو فيه مسموحاً له أن يتحدث باسم العقل، أن يكتب ويقول في العقل وعنه. ذلك أن العقل اقترن دائماً بذلك الهمم الإنساني المقدس، وهو البحث عن الحقيقة. فالعقل هو درب الحقيقة، هو مُشرّعها، وهو في الوقت ذاته حارسها الوحيد. فبين تفكير الفرد والعقل الباحث عن الحقيقة فلسفات وعلوم وجهود حضارية هائلة، كلها أدعت تراث العقل وثورته اللاعودة. ومع ذلك فإن الفرد لا يرى في كل هذا التراث سوى أنواع وألوان ونماذج من العقل، كلها أدعت تمثيله واحتكاره. وبقي هامش دائماً يقول للفرد إن تلك (بضاعة) العقل، أما العقل فأين هو، ومن هو. وهذا السؤال هو مما تبقى للفرد، أو مما لا يزال له الحق فيه. فالفرد مثلاً ينكر أنه هو من يمثل الآخر، فإنه يرفض اعتبار أن خطابات العقل هي العقل ذاته. وأن العقل لا يوجد فقط خلف إنتاجاته، ولكنه يتقدمها كذلك. وأنه لذلك ينبغي ألا يبقى هكذا متجوّباً. فلا بد أن يشغل حيزاً. ولا بد أن يكون له حيزه. وأن الفرد هو المرشح الأخير في قائمة المرشحين الذين جُرّبوا كلهم. واستُزِفوا. من أجل أن يقدم نفسه قائلاً إنه هو كذلك عقل، وليس العقل مع (ال) التعريف الشمولية الرهيبة. إنه يستطيع ألا يكون مثلاً للعقل أو ناطقاً باسمه، أو داخلاً في رعيته. ولكنه هو عقل. والفارق الثوري الذي حسم عصر الحداثة هو (أل) التعريف هذه. هي هذه النقلة المسافية بين العقل، و: عقل. بين: الفرد، و: فرد.



ليست المشكلة في (أل) التعريف في حد ذاتها. لكنها ما أن تلزم مُقدّم اللفظ حتى يتم اعتقال اللفظ كله. إنها لاقطة غيضة للمجاهيل، تحوّلها إلى مُعرفات. والعقل يدخل أداة التعريف هذه ويكاد يقول إنه هو هي، وهي هو. وإنه لا شيء يمكن أن يُنسب إلى العقل إلا إذا اكتسب أداة التعريف. لكنها هي أداة التصنيف. وإن العقل أولاً تصنيفي. هو ما يميز في الكتلة ما بين عناصرها. إنه يجزئ المركبات، ليكتشف تحت مسابقتها دائماً، مفرداتها الغائبة والمُعَيّة. لكن العقل كذلك لا يحفظ لتلك المفردات فرديتها، وإنما هو يُدخلها دائماً في علاقات المضاهاة والتفاعل والتراكب. إنه لا يكتفي بتعريف المفردة، بل يحدّد ساحة فعلها ويقتنص مقدماً كل إمكانات حركتها في تلك الساحة. مثل هذه الجاهزية التي غيّز العقل كانت دائماً تشكل تميزه الخاص، وتنشئ سحره الطاغوي، وترفع مقامه الأعلى. فقد كانت (أل) التعريف نُقْلة من المفردة

إلى اسمها العام، الذي يجعلها قابلة للتداول بين الألسنة والأفهام. ولقد حيرت الفلسفة دائماً هذه النقطة. وقيل فيها كل غابات الفكر والعلم والتكنولوجيا. ومع ذلك فهي لا تزال تؤلف الحُدَّ الحاسم بين هذا المفرد الذي لا يكاد يكون له اسم، وهذا الاسم الذي هو المعروف، وهو موضوع التعريف، وهو وحده موضوع المعرفة والعلم. وكان الاستبعاد دائماً من نصيب تلك القشة الثائفة في مهبِّ الريح، التي هي المفردة، والتي جرى دائماً الفرار منها كما لو كانت وحش الأرض الحقيقي الذي يظل يخفي أركيولوجيتها الأصلية.

كما لو كان عقل يعني: مسح، أزال، جرد، جرد، إلخ.. فلقد كان ديكاوت يحلم باليوم الذي يمكن فيه للعقل أن يستغني نهائياً عن تسمية الأشياء. فلا يتحدث إلا بلغة رياضية خالصة، ليست عددية، بل تجزئية. أي هذا النمط من التجريد المضاعف الذي لا يكتفي بإحلال العدد فقط مكان الأشياء، ولكنه يحل الرموز محل الأعداد نفسها. عبر ديكاوت بذلك عن مطمح العقل المطلق يوم لن يُقصر أبداً على الخروج من ذاته والنزول إلى أي مقام آخر. لكن رحلة التصعيد في التجريد إلى الترميز، إلى هضم العالم كله في معادلة تجزئية واحدة كان يعني في حُدِّ ذاته مشروعاً سياسياً خالصاً، كان يعني أهنة الإنسان. لذلك كان ديكاوت تيولوجياً جديداً. وكان فكره والأنوار بهذا المعنى تيولوجياً من حيث إنه استبدل أهنة الإله بأهنة الإنسان. وكان العقل هذه المرة هو الاسم اللامتناهي لجوهر اللامتناهي، للمطلق التيولوجي القديم. ولقد أقيمت على العقل جميع خصائص الأسماء المطلقة. فاجتاح بذلك اللغة والكيونة في آن معاً. وتمَّ تصوُّر العقل على أنه قوة فتوح شمولية عارمة، وسلطة تسلط لامتناه. ولكن ظل يخفي حامل واحد لهذا العقل وراء كل دعاوى الفتح والتشميل. إنه الإنسان الغربي المميز دائماً بمقام العقل ومكانه المعنى. ونحن نعلم كل الفواصل الرئيسية التي اجتازتها رحلة العقل مع المعرفة والسلطة طيلة تاريخ المشروع الغربي الثقافي الحديث. ولا حاجة هنا إلى إعادة استحضارها خاصة بعد أن أتمَّ هذه المهمة على أكمل وجه فوكو في كتابه العمدة (الكلمات والأشياء).

والحقيقة حينما أضحى فوكو كتابه بإعلانه التاريخي عن موت الإنسانية (L'humanisme) وفجر حينها عواصف الاحتجاج، وجرى إسائة فهمه حتى من قبل فلاسفة كبار معاصرين له أو أقدم منه قليلاً من أمثال سارتر، وكل سادة المسرح الإيديولوجي خلال الستينيات في فرنسا، حينما كان يفعل ذلك فقد كان واعياً تمام الوعي أنه يكمل المهمة المنقوصة التي شرعها نيتشه عندما أعلن موت الإله. فإن فوكو مضى أبعد إلى نهاية رحلة الأركيولوجيا الأنوارية الغربية، ليشر بموت الإنسان كذلك. ذلك الإنسان الذي أريد به أن يكون بديلاً عن الإله مع فقدانه وتجريده من كل خصائصه المكوِّنة لإنسانيته الأصلية التي تختصر بكلمة واحدة وهي: تناهيه. فوكو أكمل إذن إنهاء الرسالة النيتشوية، فلم يكتفِ بالكشف كيف مات الإله، ولكن كيف يموت الإله الآخر المزيّف الذي انتحله الإنسان ذاتاً له، وقمع تحتها مفردته وقَبِلَ بتسوية اختلافه الخاص.

هل انتهت المهمة. الأنوار لا تزال محتاجة إلى تنوير. وعصرها التيولوجي المقلوب الآخر قد أنجز شوط السلب، وبقي شوط الإيجاب. وتأتي لحظة الحداثة البعيدة. إنها تزعم تصحيحاً جديداً. تعيد وضع المقلوب إلى حاله الطبيعية، إن كان ثمة معيار واضح لحالة طبيعية أو غير ذلك. فالإنسان بدون (أل) التعريف هو المولود الجديد المنتظرة ولادته، ولكن لما يتم الخلق أو الكشف بعد. فآية صموعة أن نكتب عن إنسان وليس عن الإنسان. وآية عقلنة تلك التي يغدو

موضوعها هو ليس الخاص بدلاً عن العام فحسب، بل ذاك الذي يقع خارج ثنائية العام والخاص، ومشتقاتها المنطقية والسيمولوجية. ومع ذلك فإنه مع مولد هذا الإنسان بدون آل تعريفه، هو ما سيؤسس جاهزية عقل آخر. إنه العقل الذي يطلب إليه أن يعقل ما لم يكن سابقاً موضوعاً للعقل، بل كان يؤسس نقيضه، وما كان على العقل أن يتجاوزه، ويغمره بكل ما يخفي معالاه الأصلية، ويجعلها كما لو لم تكن. يُطلب من هذا العقل المختلف أن يعقل الاختلاف. أن يجعل الفرد والمفرد والتغير والعارض والطارئ، أي كل ما كان سابقاً لا عقلاً ولا معقولاً، ولا قابلاً لأي شكل من أشكال التعقيل، أن يجعله وحده الموضوع الفريد والمميز والقابل للمعرفة.

صحيح أن المعرفة لا يمكنها أن تدرس الفردي، لكنها تستطيع أن تدرس العمليات العامة التي تؤسس فردية المفرد. وهو الموضوع الذي كان تجاهله المظنود يعبر عن وطأة لوعوس اللاتناهي، بحيث يمكنه في المستقبل، ومع انطلاق عصر الصناعة، تبرير شمولية العقلانية القريبة واكتساحها لإنسانها وللعالم في آن معا⁽¹⁾.

كان عقل اللاتناهي لا يقبل إلا بتمييز الواحد الأول، وسواسية كل ما يأتي بعده. ورغم أن اللاتناهي يرفض الاعتراف بنهاية إلا أنه يضم دائماً بدءاً معيناً. وهذا البدء إنما يشكّله قول، أي أنه يجعل اعتباره غير المصرح به، اعتباره لذاته وكأنه هو برهانه القسوري، فإن ثمة توحيداً يجري بين الاعتبار أو فعل القول وموضوعه. بحيث إن قائل اللاتناهي يفترض التسليم به واستخدامه كافتراض بدهي يعقل كل ما سوف يُبنى على أساس مبدئه بالذات. فاللاتناهي في خطابه الافتراضي يضع نفسه مقدماً خارج الاعتبار من خارجه، وبذلك يعمي ذاته من ذات العقل والعقلانية اللتين يدعيهما. فإن طقسية الواحد هي المحصلة الفعلية لللاتناهي. ذلك أن اللاتناهي لا يقبل بأي تعدد، ولا كان لا بد من التسليم بالمغاير. من هنا فإن اللاتناهي لا يمكنه أن يكون إلا تيولوجياً. بمعنى المفارقة المستمرة للمفردات، وتلك الكائنات الموجودة حقاً. فالواحد ليس المركز الوحيد لللاتناهي، بل هو المركز الذي يكون حاضراً في كل نقطة من خطوط المحيط حوله. فالمركز لا ينسج شرنقة حوله، لا ينسج أي نسج؛ لكنه يتمدد، يتكرر في كل سطح من سطوح مساحته. لذلك كانت المناهج الجدلية كلها تحاول أن تقدم ثمة محتوى لعلاقة المركز الواحد بحيزه غير المحدود. كانت تختزع حركة السلب والإيجاب من أجل أن تحفظ لللاتناهي ثمة كيانية ما. لكنها كانت مضطرة دائماً أن تقر بالإيجاب باعتباره لحظة عابرة في خطاب السلب، الذي هو في النتيجة ليس سوى فعل اللاتناهي الحقيقي، إن كان له ثمة فعل؛ لأنه هو حالة رفع الحد الدائمة من أجل إلغاء الآخر. فإن سلب السلب في خطاب اللاتناهي لا تعني مساواة الإيجاب، كما كان المشروع الجدلي يريد أن يوحي لمريديه اعتباراً من استاذة الأول أفلاطون، وصولاً إلى هيجل وماركس، وحتى فرويد. فالسلب فيه لا يسلب إلا نفسه، أي ذلك الإيجاب الموقت الذي ليس سوى تعلقة لتصور ثمة حركة فيها لا شيء يتحرك، ولا أرضاً لتحرك عليها⁽²⁾.

إذن كما لو أنه يمكن لعقل الفرد أن يعقل العالم دون أن يقدر على عقل حامله: هذا الفرد الذي يفكر كما لو أن هذا الفرد لا يمكنه التفكير إلا من خلال الفرد العام — الإنسان، هذا الكائن الذي يفكر بالنياية عن جميع أفرادهِ. ذلك أن فكرة الفرد في حد ذاتها بقيت مقولة عامة

وعمومية حتى في أساس خطاب الأنوار. وبالرغم من كل ما حفلت به خطاباتُ إنسان العصر الكلاسيكي من إيجابيات الإشادة بالخصائص والإمكانات التي تُعزى له، إلا أنها وُضعت جميعها في خدمة المهدف الكلياني الأصلي وهو إعادة التعامل مع الإنسان عبر الخطاب التيلوجي الذي شارت عليه (الأنوار) نفسها. ولذلك جاءت الرومانتيكية لتذكر مجدداً فرديةً أسيانيةً تعاني الاغتراب في ذروة السلطة التي يكتسبها الإنسان المجتمعي والصناعي والعسكري والسياسي الذي بدأ المشروع الثقافي الغربي يعبر من خلاله عن مفهوم مركزية العقل لدى الإنسان المعطى كل خصائص الألوهية المنزاحة من خطاب الأنوار. وغدت الحداثة تعبيراً عن عقلانية معينة أُمُحِدَت مباشرة بإنجازات الحضارة الصناعية الأولى. فغلب عليها شعارُ التقدم الذي كان يلتهم كلَّ الحدود القائمة، والتي يمكنها أن تقوم في وجه مركزية مطلقة للإنسان الذي يرث الإله على أرضه، لكنه في الوقت ذاته يفقد إنسانية فرديته الخاصة⁽⁹⁾.

لقد بقيت الفردية متهمَةً في مختلف التحولات المفصلية للمشروع الثقافي الغربي، وكانت الأنظمة المعرفية التي تعاقبت على سيادة هذا المشروع تتبع استراتيجيات مزدوجة؛ تقوم على طرح نماذج الفردية اللامتناهية من ناحية، وتغييب الفردية المتناهية من ناحية أخرى. فالفردوية المتداولة تحتكر ساحة القول والفعل، وتتلقى الإدانات لتحليلها على الفردية الأصلية كأنها هي المعنية بالذات. وكانت العقلانيات بدورها تقدم التبريرات في جُلِّ الأيديولوجيات القادرة على استخدام طَرَفَيَّ المعادلة دائماً في وقت واحد، أي المعارض عليه والمعارض. أي تلك الفردوية التي تحتكر السلطة والمعرفة باعتبارهما التجسيد الاجتماعي والعمل اليومي لخطاب اللاتناهي، والمتهمة خُلُقياً بالأنانية، واجتماعياً بالطبقية. ومقابلها ليست هي الفردية السوية التي تعترض، ولكن هناك من يقوم باسمها في ممارسة الاعتراض على هيمنة الفردية، ويتخذ لذاته تسميات لأنظمة معرفية أخرى تلد من رحم الأولى المنتجة للفردوية المهينة، واتخذت لها نُظُم ممارسةً إيديولوجية هي كذلك، ولكن تحت يافطات بألوان مختلفة. وهكذا يمكن القول إنَّ العقل - الذي أفرز، أو أجبر، على إفراز عقلانيات - كان يكتب تاريخ صراع الفردويات التي كانت تخفي وراءه وتستخدم مصطلحاته. فكما كان العقل في ذاته هو المستبعد دائماً تحت عقلانياته العاملة والمصدرة باسمه وعلاماته، كذلك كان الفرد أو الفردية متغيباً، ومُغفياً من مملكات الفردويات التي تحكمت بدول وأمبراطوريات المشروع الثقافي الغربي خلال عصور الأنوار والحداثة، وصولاً إلى عتبة الحداثة البعيدة الراهنة.

تُشجِد نماذجُ الفردويات تلك مع مصطلح آخر لا يساويها ولكنه يفسرها، وهو الأنانية. إذ كثيراً ما يمزج التداول اليومي بين العبارتين. فلا يقع التمييز بين الفردية والأنانية، في حين، كما قلنا، ليس بينهما تساوي في الدلالة، ولكن بعض التمهيد الناقد والجاذب في آن. وفي التاريخ الاجتماعي سادت نماذج من هذه الفردويات وعقدت دائماً صلات متباينة مع الأنانية قريباً أو بعداً أو تداخلاً محدداً. فالفردية التي طرحتها القرون الوسطى كانت تتبع أصلاً شكل الناسك الديني لاهوتياً والفارس النبيل مدنياً. ولقد أسست طهرانية النسل قاعدة الفرد الصناعي في المستقبل كما بين ماكس وبر. فسرعان ما انقلب عطاء التضحية الكاملة في المسيحية النسكية إلى عطاء كامل للمصلحة الأنانية. وكشف هذا الانقلاب عن الدلالة الأصلية لحقيقة التصعيد الذي تمارسه على ذاتها الفردية التطهيرية. إذ إنَّ أخذ النفس بطقسيات الرقابة الدقيقة لأبسط هواجسها وانفعالاتها

كما لأصغر أفعالها وحركاتها الخارجية، وفرض الصرامة المطلقة في حساب السلوك ومدى تطابقه مع الفضيلة الدينية، استعداداً لجلسات الاعتراف المتعاقبة بانتظام.. كل ذلك يجعل المرور من حساب الخطيئة والفضيلة، إلى حساب الربح والخسارة سهلاً مرناً وملئاً بذخ لا ينفذ من تراكم التجارب في الاقتصاد الديني، تمهيداً لبناء اقتصاد السوق، والتبادل والإنتاج⁽⁴⁾.

ولا شك أن العقلانية التي كانت تصاحب الاقتصاديين الدينيين ثم الصناعي التبادلي فيما بعد، كانت تشكل النقيض العملي والتدائي للفردية الإنسانية التي بشرت بها الثورة الفرنسية والتي حاول روسو أن يقدم لها الصياغة الاجتماعية المقبولة على أسس التطابق مع نوازع الطبيعة. وفي الوقت نفسه كان كانط يقيم لها الصرح الفلسفي الذي تستحقه، بحيث جاء نقدُهُ للميتافيزيقا التقليدية المرافقة للتيولوجيا المسيحية، بمثابة تأسيس لسلطة العقل من حيث إن قوة الفاهمة تقابل المصطلح الدلالي الغني لعبارة الطبيعة السائدة في تفكير القرن الثامن عشر مع الاجتماعية الفرنسية: روسو، والوضعية الانكليزية: هوبز، وبيتان، هيوم⁽⁵⁾.

لا يمكن أن توصف هذه الفردية الجديدة الناشئة بين فكرة حقوق الإنسان الشابتة والشمولية من جهة، وبين فردية الأنا الحسوب الصاعدة مع سيطرة اقتصاد السوق من جهة ثانية، بالازدواجية، ولكن يكون الواحد تقع في دائرة استغلال واستخدام من قبل الأخرى. فالصرع بينهما كان يحسم في تاريخ الانعطافات الكبرى لصالح سيادة العقلانية الشمولية. حتى عندما جَئَتْ الفردية الإنسانية نحو أنظمة الشمولية المثالية كما عند هيجل، فإنها لم تكن تسجل إلا مزيداً من خضوع استخدام الفردية المباشرة لها، فصار يمكن وصفها الآن بمساواة الأناانية الكلية التي تمثها التركيبة الاجتماعية في ظل الانقلابات الصناعية، والتي استطاعت الماركسية أن تقدم عنها ولا شك كشفاً تحليلياً كاملاً وخاسماً. وفي ذلك وحده حققت الماركسية نجوع منهجيتها. وهنا العقلانية تنحدر كذلك إلى مستوى الإيديولوجيا: فإما أن تنتهي في طقسيتها الكاملة، أو تؤظف برهانيتها في خدمة مقولاتها الثابتة أو قد يتاح لبعض العقول أن تحقق بها اختراقات رئيسة حلقة الإيديولوجيا وطرح الفكر المختلف. وكانت هذه الاختراقات تتجلى في حقل الفلسفة غير الأكاديمية بما اعتبرت من الفلسفة المضادة، وكان يمثلها الأهم ولا ريب هو نيتشه⁽⁶⁾. غير أن الأداب والفنون، أي مجال الإبداع كان يشكل الحيز المتميز للكتابات والإنتاجات المختلفة. ولكن العدمية إجمالاً تصدّت أخيراً لبناء العقلاني الإيديولوجي السائد. وبدأت امبراطورية اللاتماهي كفسلفة وإيديولوجيا وأنظمة اجتماعية واقتصادية وسياسية وكيانية تتمزج تحت أقدام زعمائها وسادتها الكبار. وراحت أسطورة المركزية الواحدة تنداعى هياكلها، وتتمزق شعاراتها الواحد تلو الآخر. وكان القرن سباقاً كعادته في الكشف عن قيم التحولات الفكرية: الحضارية الكبرى ومحصلاتها المباشرة على الإنسان كفرد، وسلوكه العقلائي، وعلاقاته الاجتماعية وأذواقه الشخصية والجماعية، وطريقة تلقيه لحياته اليومية وتوجيهها. عبر أن تطور اقتصاد السوق إلى أصعدة التكنولوجيا العالية ذات الوساعة العالمية ساعد على إيصال الفردية إلى غوذجها الأنااني شبه المطلق. ويجب أن نلاحظ هنا أن الكلام عن الفردية لا يعني فصلها عن الاجتماعية، بل إن تتابع غماذجها رمز دائماً إلى تلك التحولات العميقة التي كانت تعترى التعبير الاجتماعي في ظل اقتصاد السوق النامي وتصادم النمط الاستهلاكي، وعالية التبادل وجنوح التكنولوجيا المضطرد وفق قانون المهدّر المتعاطم للطاقة الحيوية والقدرة الإنتاجية، وتوجيهها نحو نوافل الحاجات الثانوية

والمصطنعة، مع حرمان مترابدين وشمولي لمعظم الجماهير العالمية من تأمين الحدود الدنيا من حاجاتها الحيوية في البقاء، مجرد البقاء، أو تحسينه أقل درجة ممكنة. فالفردية الإنسانية هي أعلى شكل لانحرافها نحو الفردية الاستغلالية المضادة للفرد النكرة، الذي هو حد نحيل بين الشيء واللاشيء، إنه فرد الكتلة - الجمهور الغفّل. وهو الفرد، الشيء اللاشيء، الذي يقوم في مواجهة احتكار الفردية للأنانية المركزة على مسافة من الكتلية الجماهيرية، والقادرة دائماً على اختراقها وخلقها واختراع ثمة إيديولوجيا أنانية جديدة تتمركز حولها فردية الكتلية خلال هذا النموذج مما ندعوه بالفرد النكرة الذي هو شخص غفّل من أية ذاتية. إنه أحدث صناعة لميمنة ازدواجية لأعلى أشكال اقتصاد المرد المترافق بسلطوية تكنولوجيا عمية من ناحية، والمحمي بإيديولوجيا فردية الكتلة غير المشخصة، التي غدت أشبه ببروليتاريا غيبية جديدة.

حتى الفردية الأنانية التي تحمي عقيدة الغربي بتميزه ومصطلحه المغلقة، فلنأخذ لا تستطيع أن تحمي ذاتها من الانحدار إلى تيار الفردية الكتلية الغفّل^(٣). وهنا ينبثق سؤال الحداثة من جديد باحثاً عن عقلانية أخرى تتخذ الفرد الحقيقي، إن كان ثمة له كيان واقعي، من هذا الفرد/ النكرة، من هذا الشخص الشخصي، من هذه - الصدفية التي تتجسّد بنقطة اللامعقولية التي تتركز إليها لتفترس حداثّة مختلفة للعقل، انبعثاً حقيقياً للعقل من تحت ركام الفردويات/العقلانيات السابقة التي تشرنقت في بوتقات الإيديولوجيات لتدافع عن عديميتها العميقة المستشرية. وهي وحدها لم تكن صدفة حقيقية هذه الفردية الأنانية، بل كما لو كانت حتمية/قدريّة معاكسة لكل تلك الفلسفات الكليانية، الهيغلية الماركسية، التي اعتقدت بحتمية تطابق الذات والعالم في مستقبل التاريخ. فهي التي تحققت وحدها، وتساقطت الوثوقيات، الحتمية الأخرى المضادة لها^(٤).

فالحداثة المنبثقة من «الأنوار» خلّفت دائماً عبر طريقها المتصاعد نحو هيمنة مطلقة للتكنولوجيا العبيثة المرتفعة باقتصاد السوق ونموذج المجتمع العالمي الاستهلاكي، خلّفت على قارعة هذا الطريق، وفي لحظات انعطافاته الكبرى وقطيعاته الأساسية، طبيعة متواصلة مع حق الإنسان بفردية سوية، تلك التي كانت تتغنى بها الأنظمة المعرفية التي أنتجتها القطيعة الحاسمة المتوالية، وكانت تبرهن عن جدواها في التحولات التي جققها الخطاب الإيستمولوجي للعلوم الصحيحة والحيوية في حين بقيت العلوم الإنسانية أسيرة الأنظمة المعرفية التبولوجية، ما دامت متشبثة بمركزية الواحد وسط ساحة اللامتاهي، التي تغدو مجالاً حيوياً لغزو مستمر لهذا الواحد الأحد. إنها تيولوجيا أرضية شكّلت كلّ التاريخ العنفي لإرهاب الواحد: الإنسان اللامتاهي، والمباح له بالتالي ممارسة اللامتاهي في كل فعالياته: التسلط والثروة والاستغلال، الصراع الطبقي في المجتمع الصناعي، وصراع المجتمعات الصناعية فيما بينها، الفاشستيات والحروب العالمية، والذرية، وقتل إنسان الهوامش (العالم الثالث) مثلاً قتل البيئة الطبيعية أخيراً.

حقّ الإنسان بالفردية السوية التجأ إلى هامش الفن والفلسفة، ليعلن عبر أسماء أعلامهما وإنتاجاتهم المبدعة شهادته على فصول وتحولات تاريخ العنف المتهادي من حوله في كل مجال واتجاه. وكانت شهادته تثبت دائماً في تصريح مستمر يعلن الاختلاف، يعلن أنه هو المختلف عمّا يحدث هنا والآن. إنه الواحد الآخر الذي لا مركز له، ويفضل الهامشية على مجتمع وهؤلاء النابض الذين ليسوا هم أقارب فيما بينهم، ليسوا أصدقاء، ولا مواطنين^(٥)، ولا مسيحيين، وحتى

لعلهم ليسوا بشرأ؛ إنهم يملكون أموالاً، كما يقول لايروير (La Bruyère) هذا المجتمع الغفّل ينتج الفرد الغفّل؛ يتألف من الأفراد/ النكرات. ليس ذلك اتهاماً أو إدانة. ولكنه نوع من تقرير واقع، واعتراف بسيط بمحصلة ترسبت عن كل الأحلام الدونكيشوتية التي اتهمت المشروع الثقافي الغربي؛ وكانت كلها تعطي كل يوم مسرحية جديدة للحداثة، وتفتعل لها عناوين التقدم. وكانت تيولوجيا اللاتناهي لا تكفّ عن إسناد وعزّو مهمة الفتح والفتوحات الاستعراضية للعقل. في حين كان العقل يحقّق باستمرار هزيمته مسبقاً أمام العقلانيات التي قد يكون مسؤولاً عن انتاجها. لكنها وهي من صنعها، لا تلبث كل من هذه العقلانيات أن تدّعي احتكارها له، بحيث كان على الفلسفة أن تعيد تدمير الأبنية التي تدّعي احتواءها. وهنا كانت فلسفة الاختلاف تتابع إنتاج أنظمتها المعرفية بخلاف الأنظمة القائمة. كانت تقدم أفكارها لا من أجل أن تتطابق مع قاعدة أو معيار، ولكن في البحث عن ثمة قاعدة كما يقول ليوتار: «فالتابع من عبارة إلى عبارة لا يتقاد بقاعدة، ولكن بالبحث عن قاعدة»⁽¹⁰⁾.



الفرد/ النكزة ليس حيداً سليماً ولا حتى إيجابياً. يحد نفسه فجأة خارج المهود، خارج الخطابات الفخمة. لا يمتّ إلى مذهب، ولا يدّعي أنه صانع مذهب. إنه هذا الفرد الذي ينقطع فجأة عن الذات (بالخرف الكبير). ليس ذاتاً، ولا حتى شخصاً. بل ربما كانت لفظة (الشخص) العربية تفي بدلالة هذا الفرد الجديد غير الفردي، وغير الذاتي، وغير الأدلجي. لأن الشخص - كلفظة عربية - تعني مجرد قيام تمسّد ما في حيز ما. إنه الكائن هناك. هذا الشخص الشاخص. هذا الذي يتطلب تعيينه أن نعينه عن قرب وملاصقة. لأنه لا يمكن أن نأتي إليه من أية هوية أو شخصية أو وثيقة سابقة عليه. إنه حتى نتعرف إليه هنا علينا أن نمضي إليه ← هناك، أن نتلمسه برؤوس أناملنا.

إنه هذا الفرد الذي وُلد صدفةً في أواخر رحلة الحداثة للمشروع الثقافي الغربي، ولم تبشر به أية فلسفة، حتى «الأنوار» فقد جهلته أو احتقرته، لأنها لم تكن تريده هو بالذات، وإنما تريد إلهه الذي مات مع عصر الثورات، والذي أعادت «الحداثة» بعثه وانبعثته من خلال مفهوميها عن الإنسان اللامتناهي، وقد اخترعته ليكون امبراطور المشروع الثقافي الغربي، وقد كان بحق، بكل صدق... وأسف. والسؤال هل كان الخطاب الحداثي قادراً أن يكون غير ما كانه منذ دفن التيولوجيا اللاهوتية الصرف، تيولوجيا القرون الوسطى. أي هل كان من المستظر أن يكشف ببساطة إنسان الحق الطبيعي عن طريقة رؤس، وأن يجعله مع ذلك يحقق كشوف التكنولوجيا دون المرور بجهنم اقتصاد السوق والرأسمالية المعروفة.

يمكن الاقرار إذن أن ثلاثة قرون من عمر الحداثة كما تحققت، ما كان لها أن تكون غير ما كانت عليه، حتى يولد أخيراً هذا الفرد/ النكزة، هذا الكائن على حدّ الشيء وشبه الشيء أو اللاشيء. لكن اختلافه الحقيقي أنه لم يعد ذاتاً، وأنه لم يعد قابلاً للقسمة بين فرد موجود حقاً، وذات أو جوهر أو ماهية تختفي وراءه. نلقاه في كل مكان، في الشارع في المقهى في المكتب يبدو وحيداً بحدّه مع جسده. ولكنه لا يشكو من عزلة. ليس هو استقطاب. ليس هو الفرد مقابل المجتمع، ولا الجاضر ضد الماضي؛ ولا المنقسم ذاتياً بين شعور ولا شعور؛ ليس هو المستقل أو المستغل. ليس هو وجداناً خرمًا، ولا كائنًا انسلابياً. إنه أشبه بالمواد الذي ابتكره لبيتيز، ثم

أعاد فلسفته دولور مؤخرًا^(١٠). إنه يؤلف ثمة وحدة، أو طوية من طويات العالم والإنسان معاً. يتلقى مؤثرات العالم ويرد عليها، لكنه دون أن يحسّ بمركزية ولا محيطية أو هامشية... إنه موناد، وواحد من المونادات اللامتناهية في العدد، المنشورة على البسيطة، ولكنها في كل واحد منها هي متناهية؛ الموناد كرة زجاجية تتدحرج على الأرض لكنها تشعر أنها تتدحرج. شعورها ذلك، كما قال باسكال من قديم، هو ما يميزها عن مثل تلك الكرة: «الإنسان قصبه فارغة، ولكنها تعرف أنها تموت». والموناد يعرف أنه مجرد ذرة. وقد كلف هذا الاعتراف تاريخاً رهيباً وحافلاً من أشكال الفردية المنكرة لفرديتها الحقيقية والمتلبسة لأوهام الفتوحات الكليانية الكبرى. إنه ليس تاريخ الفرد تاريخ مطالبة الفرد بحقه كإنسان عادي، كبقية الناس. ولكنه تاريخ العروش الإبراهيمية الكبرى التي جلست عليها الأنا المضخمة إلى ما لانهاية. فتلك الانانية أنتجت تلك الفردوية ونماذجها المرعية على حطام الفرد المنسي الذي مُنِع دائماً من الاعتراف بحقيقته المتواضعة. ترى أية الحقيقتين كانت هي المربعة حقاً، أتلك التي كان يتم دائماً إخضاعها وتجاهل وجهها، وقمع صوتها، أم تلك التي كانت ترعد فوق العروش ووراء المدافع وداخل المصانع والقصور، أتلك فردوية الآلهة المقلوبة وأنوية اللاتناهي، أم فردية الفرد الذي هو حاضِر في كل مكان، وحاضِر خاصة في مكانه، وملء حيّزه المحدود. أيبها المخيف حقاً ذلك الذي لا يوجد في أي مكان، أم القابع دائماً في مكانه، الشاخص وحده هناك. ذلك الشخص هل يعرفه أحد حقاً!

الشخص غرض زائل. ولكن من يدرسه قبل أن يزول.

علينا التنبيه لكي لا نخلط بين الفرد ذاك، النبرة والغفل، الشخص، وبين هذا الفرد الآخر المترسّب في قاع حضارة السوق، والعائم على وجه كل ما هو كتلة وجمهور وبشر لاجدود لكتلوتيه وجاهزته وسواده المتجانس غير المتقطع ولا المتقطع في أية بقعة من لون جلده الأسود الفاحم. هما معاً توأمان مترسبان في قاع السوق معاً. لكنهما يقعان على ثمة مسافة ما بينهما. أحدهما يمثل وعداً قديماً بحقي الإنسان بفرديته منذ روسو، والآخر يشكّل برهان الفشل الدائم على عدم تحقيق الأول، أو عدم الإقرار بتحقيقه القديم خارج النصوص الرسمية.

كلاهما غُفل ونكرة، ويقعان على حدّ الشيء واللاشيء. كلاهما معاً رسيوان لفيضانات التواريخ اللامتناهية، لعصرتي التولوجيا الإلهية للامتناهي، والتولوجيا الانسانية (اللاهوتية) المقلوبة لمركزية الواحد الأحد، لكن أحدهما يوصف بالمعهود. والآخر بالمختلف. وسؤال الفلسفة يجمّد نفسه بتجديد الشهادة على المختلف. أي هذا المعهود الذي لا يتعهد شيئاً في ذاته، ولا يعهده أحد من خارج ذاته. هذا الغفل الحقيقي، هذا النبرة الخالص. هذا الذي لا يمكن الوصول إليه إلا بعد استهلاك كل عظمة التراجيديا الزرادشتية والاستغراق أخيراً في الضحكة النيتشوية الداوية بين ذُرى وهوى (الألب) الأبيض الشاق.

الأول من صنع العصر الكتلي، والثاني ليس من صنع ذلك العصر، ولكن بمن أنم إنقراض نفسه، وتم استنقاذه من تحت مرآجاته وحطاماته. إنه ليس الراسب كالأول، ولكنه المتبقي، والشاخص في حيّزه، والمتطلع من كوة موناده، والمتنظر لحظة أن يعثر عليه القادم المجهول بعد انقضاء امبراطوريات الحداثة وانهاراتها على رؤوس أصحابها.

ليس هو الضحكة النيتشوية الرائدة الموعودة بها انسانية فقدت حقها النهائي بإنسانها المتناهي. بل هو الهزأة والمزحة، والمزاج المنشرح، والبسمة العريضة في الوجه الكالنج. إنه الفرد اللامنفسم $L'Individus = L'indivis$. فالاسم الفرنسي هنا يعود ويفرض دلالاته القوية. إنه ما يأتي في نهاية كل سلسلة برهنية أو تفكير أو حل وتحليل. هو الذي ليس بعده أي شيء. إنه حدّ ما قبل النهاية. لأنه أقرب بدء من كل نهاية. إنه طرف دائياً. فاصل لا يفصل سواء.

فهل يمكن لهذا الذي وصفه ذات مرة جاتكليفيتش - دون أن يتبّه إليه أحد آنذاك - أنه: شبه - اللاشيء (Le presque rien) أن يكون هو الشيء/ الفرد الوحيد الذي خشيته فرديات الأنظمة التاريخية والكلبانية، وحاولت أن تخفيه حتى عن نفسه. ولكنه عثر على نفسه أخيراً. . . وصدفةً.

هل يكون هو سرُّ العود الأبدي الذي شكّل أغمض أسطورة في فكر نيتشه. أم أنه كما يكشف بودريار (Baudrillard)⁽¹³⁾، إنه لقاء ذات النفس بدون أية ذات ذاتوية كبرى. إنه علاقة ذات النفس بذات النفس. إنه ما يتبقى بعد زوال الذات. والحقيقة فإن ثورة المختلف في حقبة الحداثة البعيدة إنما تقوم في هذا التمييز الحاد بين الذات والفرد. فالذات شكلت خطاب الحداثة عبر ثلاثة قرون متواصلة، حتى أمكن القول إن المشروع الثقافي الغربي هو تاريخ الذاتية المطلقة في فلسفة الإنسان أو الإنسانية. شرط أن نفهم الذاتية دائماً من حيث هي شخصية اللاتناهي. فهي بقدر ما تنفّ من حدودها كلها وجدت بقدر ما تتركز الواحد الأحد الذي تكونه وحدها، بنفي حدها، كما تنفي الآخر.

لقد اعتبر الفرد تمثيلاً عريضاً للذات. ولذلك اشتق من مختلف الأنظمة المعرفية التي فزعتها قطيعات الحداثة الانوارية في مجالات العلوم الإنسانية بخاصة. في حين انطلقت العلوم الصحيحة مباشرة في اتجاه اكتشاف الفردية في عمق الخلية الحيوية والنواة المادية⁽¹⁴⁾. وامتنع مثل هذا الاكتشاف على العلوم الإنسانية التي بقيت مغلوطة أسيرة للفكر الذاتي إلى حين فجر فوكو الإشكالية الضمنية المعيقة لولادة الخطاب اللانسانوي في بنية هذه العلوم محققاً بذلك تجسداً عملياً ومنهجياً - بدون منهجية بالمعنى التقليدي طبعاً - لتراكم الدعوة النيتشوية والميدغرية التي نحتت المدخل الحقيقي للحظة الحداثة البعيدة.



مع الحداثة البعيدة يقوم ولا شك تحدي الجهد العقلي لذاته بكل وضوح وجراءة. فلقد غدا مطلوباً ليس الاعتراف بذلك الفرد الذي يتبقى شبحاً يتخالط المكان بعد موت الذات، فحسب، بل غدا المطلوب أن يفكر العقل ← الفرد. أن ينقض العقل بديهيته الأولى القائلة: إن العقل إنما يعقل العام وحده، وبالتالي يعقل كل خاص من خلاله. لكن الفرد هو خاصيته. ولا يمكن أن يكون لا الفرد بصيغة الجمع، ولا الجمع بصيغة المفرد. وإذا كان تحدي العلم المادي قد واجه ذروته في عمق أعماق الذرة حيث اكتشف الجزيء الذي لا يتجزأ كراسب مادي أخير، وأن الجزيء مختلف في شحنته، في طاقته، وفي حيّز تواجده، ومساراته المختلفة غير القابلة للتدقيق الختصوي، فإن الفلسفة أيضاً تواجه تحدي عقلها الحدي في مقدرتها على اقتناص الفرد في خصوصيته وفجائية مغايراته المستمرة.

والشروع الثقافي الغربي يربط بقاءه، ويحدّد تحجّده الأخير، عبر مصطلح الحداثة البعيدة، في

تحمل مسؤولية هذا التحدي؛ في أن يدع العقل أخيراً بفكر بؤرة لامعقوله الذي فرّ من مواجهته دائماً. الفرد والفردية، لا الذات ولا الفردية المعهودة.

هل نحن أمام استحالة منطقية أم أنّ ثمة ما نقوله لنا فلسفة الاختلاف في هذا الشأن. فهي شقت طريقها، وكتبت نصوصها، وأذنت بعصر الحداثة البغدية. لم تعلن مجيئه فقط، بل جاءت معه. وعمّت أعلامها أروقة الفكر والفن وحتى الحياة والمودة والعلاقات ما بين الفردية. الحداثة البغدية تجدد شباب المشروع الثقافي الغربي كله اليوم في شتى مراتبه ومقاماته. تجعله فجأة وفوراً مختلفاً عن كل تاريخه.

النطق إذن يغير من بديياته ومسلّماته. وينزل شوارع الحداثة البغدية، ويجرب هو كذلك أن يقتنص هذا الشبح المطارد، الذي صار مطارداً، هذا الفرد الذي يخاطم المكان بعد زوال الذات. إنه يقول هو نفسه إنّ الفرد قابل للتعقيل شرط أن ننقل العقل ذاته من تراث أنظمتها المعرفية التي علّمته دائماً تجنّب الفرد لأنه موطن اللامعقول. ولكن الحداثة البغدية هي التي تحدّد مهنتها بحصر عمل العقل بالفرد انسانيّاً، كما الفيزياء بالجزء، كما البيولوجيا بشيفرة الخلية⁽¹⁴⁾.

يتمّ عقل الفرد بالتفكير في تلك الشروط والعمليات العامة التي تنشئ الفرد، أو التي تسمح للفرد أن تكون له هويته الخاصة: أن يتمتع باختلافه الحقيقي. في هذه الحالة يصير السياسي والاجتماعي هو شرط الفلسفي الذي يفدو هو السؤال الحقيقي للعلوم الإنسانية. وأولوية السياسي هنا إنما تأتي من هذه المسلّمة الفارضة نفسها فوراً، وهي أنه إذا كنت أفكر الفرد، معنى ذلك أن أعترف له بحق الوجود، أن يكون هو فردّه الذي يعادل فردّه. أن يوجد أصلاً لكي يصبح قابلاً للمصادفة، للاتقاء به، للمس يديه وسباح صوته. للإشارة إليه بالسبابة هو دون غيره. وأن يوجد الفرد يعني أن يُعاد رسم الحقوق والمعايير اعتباراً من كيانه الخاص القائم هنا والآن. فلا بد أن يجري قنّع سلطات كل الأسماء لتبرز من تحتها سلامع وجوه البشر جميعاً. ولا بد بالتالي أن تخفّي كل المعارك اللفظية السابقة التي تضع الفردي ضد الاجتماعي، والعقلي ضد الواقعي، والواحد ضد الجميع، والماضي ضد الحاضر. إنه المدخل إلى الحيز الخالي من الاستقطاب والأقطاب، المنسول من كل دُهن وزيت وأقنعة الثنائيات والجديليات العقيمة بين حدود مصطنعة.

حتى البطل والشهيد وصاحب القضية، والمبدع والمتفوق ينبغي أن يُعاد فهم خصوصيته لا على أساس تمثيله لمقولة اجتماعية أو أخلاقية أو إبداعية، ولكن على أساس أن يُعاد فهم عمومية المقولة ابتداء من هذا الشهيد وهذا البطل، وهذا المبدع. وهذا القائد. اسم الإشارة لا يدلّ إلا على واحد. وإلا انتفت الإشارة ولم يعد ثمة شيء مفهومًا حقاً. لأنه غير موجود حقاً.

ثم أنه ينبغي كذلك إعادة فهم غطية كلّ المفاهيم الأخرى المسلم بها تسليماً في لغة التداول الثقافي، كالنمذجة والمثابة، والهوية والمرجعية والعلاقات القرابية والدموية، الطبعية، التراتبية، والوظيفية. وكل ما يسمى تقليدياً بالأدوار الاجتماعية. فكل هذه النمطيات يتخل عنها منظورها وسلاطهم الراهنة. ذلك أنه ليس ثمة أحد في الثور، أو النمط، أو المقام، أو الوظيفة، أو الرتبة إلخ... ليس أحد يسكن في الاجتماعي، ولكن يسكن في الفرد الاجتماعي

والفردية معاً. في الفرد يسكن الفرد والدور. أما الدور فيسكنه فراغه فحسب. والهوية تموت في نسختها، نُسختها. لذلك ينبغي لكل نسخة أن تعود هويةً وبالتالي تموت الهوية (بالحرف الكبير).

ليس هناك تاريخ للفرد والفردية بهذا التحديد الفوري. ولكن هناك تاريخ للذاتية التي أفرزت فردويات. وبالتالي فإن نماذج الفردية التي يعترف بها التاريخ الرسمي بدءاً من الناسك والفارس، إلى البرجوازي الكبير والبرجوازي الصغير والبروليتاري إلخ... إنما هي في الواقع تقدم نموذجاً واحداً للذاتية التي استندت دائماً إلى مرجعية، كلية القدرة والوجود، تسمت أسماها كثيرة. هذا النموذج الواحد كان يعني دائماً حركة التراجع من الفرد إلى القاعدة أو النمط أو المعيار؛ وكلها عبارة مدلول متشابه مع نفسه. ولقد فهمت الفردية إبان عصر ازدهارها خاصة خلال القرن الماضي وِدُح طويل من القرن الحالي، على أنها تجاوز للحدود، واختراق للمعهود، وفتح في الجديد والثري والمبدع. إلا أن الفردية الأخيرة القائمة على سطح الكتلوية المعاصرة، لا توصف بأية معيارية من هذا النوع. إنها ردّ إجرائي على الفردية التاريخية الفاتحة. إنها ما تبقى من عصر الفتوحات. وتكاد لفظة الفرد في الأذن الغربية المعاصرة لا ترتّب رنينها المعتاد. بالأحرى فهي تقدم صورة هذا المختلف، العابر، العادي، المارّ بنا هنا وهناك. فنامختلف ليس بمجديداً معيارياً. إنه فقط إشارة إلى أنّ هذا ليس هو ذاك، أحمد ليس بول. فصيغة أفضل التفضيل لا تدخل هنا في لعبة المضاهاة بين الحدود أو بين الناس. والمختلف لا ينبغي التشابه، وحتى ذلك التشابه إلى درجة التطابق، ما دام يمكن الفصل بين قوام كلٍ منهما من الشبهين أو المتطابقين، أو التوأمين⁽⁸⁾. والانتولوجيا الكلاسيكية كانت تعتبر الفردية وقفاً على المجتمع المتقدم، وصيغة مميزة للصناعي منه بخاصة. لكن دراسات الشعوب الطوطمية الأخيرة أثبتت أن الاختلاف واقع في ظل الطوطم الواحد. رغم التشابه المطلق فالإثني يعبر عن تشابه بصورة مختلفة. والباحث القدير يمكنه أن يميز كلّ أحد في المجموعة الإثنية. لكن التغيرات يدخل هنا في تركيب الانسجام العام المسيطر ولا ينقضه⁽⁹⁾. أما في الحقل الاجتماعي الغربي فإن الفردية المعاصرة تعتبر رداً على الشخصية النمطية التي أفرزتها الكتلوية. إنها ردّ عليها دون أن تكون تجاوزاً لها، لا مسافياً ولا زمانياً، بل تعايشاً معها. هذا التعايش يعيد مجدداً ويؤكد، حسب فكر الحدادّة البعدية، إمكانية تجاوز فرد آخر داخل خروقات الجسم الكتلوي. إنه الفرد المنسلخ عن الذات التي غدا يمثلها الجسم الكتلوي. إذ تراهن الحدادّة البعدية على إمكانية تثقيب الجسم الكتلوي، وفقرته، بحيث يمكن أن نعيث في خروقاته وثقوبه أسراباً وأسراباً من الأفراد اللافاوتين. أسراب أشخاص لا تعود أشباحاً لمراجعها، ولا حتى ظلالاً لبعضها. ومع ذلك تظل أشباحاً لختتها، وهشاشة بنيتها، وشغافية قوامها. وإن التقاط مثل هذه الكائنات الطريقة، الضاحكة الضحكة، يتطلب فكراً آخر، غير عبوس، قادراً على الرجوع إلى طفولته. وطفولة الفكر، أو الفكر الطفولي، يعني هنا إيمان الفكر لأفراده بدون تراث القواعد المسبقة. تلك الفلسفة التي تعرف على الأقل كيف بتبدى البحث دون أن تنتهي إلى التطابق مع قواعده.

إذا كان هيدغر قد ركز على أساسية البدء بحيث يظل الدازين مشروعاً لا يكتمل أبداً، كل خلية فيه تظل بذّة ذاتها، عصيّة على أيّ نسج يلتقطها في شبكيته، فإن ليو تار شرع في إعادة تأسيس البدء من إمكانية نفي الخاتمة. «فالتفكير يتطلب التنبّه للمصادفة». بعد أن تلد

الفكرة تذكر انفعالنا بها قبل الولادة. بذلك نحفظ للفكر براءته في مواجهة الواقع أمامه، والتراث وراءه. وحتى نحمي دهشة الفلسفة، حتى نبقي على طفولة الفكر، ونمنع عنه ادعاء النضج ثم الهرم فالزوال، فإن ليوتار يأخذ على عاتقه معارية كل ما يُعزى لذاته سلطة الواحد، سواء كان عقلاً أو جوهراً ميتافيزيقياً أو لاهوتياً. إذ إن الواحد يجمع المبعثر ويحيي الالامتناس، ويحيي الاختلافات من تنوعات الأفكار والأشياء. لا يعترف بغربة غريب عنه. يفرض المزاولة على الجميع. يكون مبدئياً نائباً عن الجميع. ثم يذو الواحد الذي لا ينوب عن أحد. لأنه لا يتبقى أحد في ذروته سواء. وبالطبع فإن ليوتار يحمل مسؤولية اختراع ذلك الواحد الأحد لأفلاطون، على طريقة زعيم القبيلة الخدائوية هيدغر. لكن ليوتار يذهب أبعد كذلك لأنه يرى في تسلط الواحد أو العقل أو أية قوة أخرى مدعية للتوحيد بأسلوب التماهي المطلق للأشياء في الشيء الواحد، يرى فيه إرهاب الفكر، وعدمية الفوضوية في آن واحد. وهو الموقف الفلسفي/السياسي في آن واحد الذي يرفضه ليوتار بشدة، ويفنده في عمق النسيج الفلسفي الكلاسي من ينابيعه اليونانية الأولى وصولاً إلى الأنظمة المعرفية الكليانية الحديثة والمعاصرة^(١٧).

فالفكرة المختلفة تجمد ساحتها الطبيعية والعنوية في الألعاب اللغوية حيث يمكنها أن تلقى كل ما يغايرها في كل لحظة. في حين أنها تفقد صوتها في جوقة المنشدين الانسجائيين الذين تقودهم من أعلى عصا المايسترو الحاسمة. وحالة جوقة المنشدين التي يثيرها ليوتار باستمرار إنما ترمز لديه إلى حالة الاتفاق القسري الآتي من إرهاب الأعلى للأدنى، وهو وضع الألفة والمؤالفة الداخلية بحيث (الأهل) لا يقلبون الأغراب، أو أن الغريب عليه أن يتماهى في التحنن. تلك تمثلية التماسك الذاتي التي حكمت الفكر الغربي منذ البداية، بحيث لا يمكن الإقرار للغريب بأرض غربته أبداً خارج وطن الجميع، الذي هو في النهاية بطل الواحد الأحد. يُدخل هنا ليوتار على فكر الاختلاف، كما عهدناه عند مشرعيه الكبار، توتراً خاصاً ينقله إلى حميمة المعاناة. لكن ليس معنى هذا أن اختلاف ليوتار يطرد نفسه من حقل الفكر البارد، بل إنه يجذّر نفسه حتى في ساحة المنطق التحليلي ذاته ابتداءً من رسل Russel ذاته. فهو يعتمد قوله إن «عبارة حينما ترجع إلى جملة عبارات لا يمكنها أن تؤلف جزءاً من هذه الجملة أو الكلية». بمعنى أن اندماجها الحاضر في الكلية ينبغي أن يذكر بفرادها الماضية. أو أن فرادتها الماضية تظل مستعصية على الدمج والاندماج حتى وهي في وسط الجملة الكلية. وكذلك تتميز دعوة ليوتار في الحداثة البعيدة بمراجعة لكل التبررات التي جمعت المنشدين في جوقة الحداثة السابقة. وهو لا ينسى أن يتصدى بخاصة هايرماز الذي طالما كانت له مساهماته الرئيسة في محاولة إسباغ نوع من العقلنة الجديدة على الحداثة عبر نظريته في التواصل التي تقوم على أساس الاقتناع بإمكانية قيام إجماع بين الأفراد واتجاهات حول معايير معينة مبرأة من طقسيات التسلط والاستغلال والأدلة. ليوتار يرفض هذا الإجماع الذي يتصوره بديلاً عن سلطة الطقسي: «إن سلطة القدسي تستبدل بسلطة إجماع مستمر في تأسيس ذاته»^(١٨). كل ذلك لأن الحداثة ينبغي أن تتصالح مع نفسها، وتتجاوز تمرّقاتها الداخلية أو يجنم السلام من جديد على كل تلك الاختلافات البتة في المعايير السلوكية والادواق الجاهلية والمكتشفات العلمية، وتعدّد الثقافات الإنسانية. فهنا عودة لعقل تصالحي كيا يفرض تسوياته على الجميع لينقاد الجميع تحت سلطان واحدته. . . مرة ثانية وثالثة. . .

ليس كل حديث عن الحداثة حدثاً حيوياً بالضرورة. وإن ثورة ليوتار ضد الحداثيين المعاصرين

تبين كيف أن المختلف مفهوم خفيف لا يستطيع حتى أحدث الحداثيين أن يتحمل عباه، وأن يتقبل مسؤولية النطق به صريحاً عارياً عن كل توافقية أو تصالحية مُضمرة ومُعَدَّة للبروز وإعادة النفوذ في المفاصل الحرجة. فإن طفولة الفكر مهددة دائماً بأشباح أجدادها وجدانها الحائمة فوق رأسها. ولا يزال الرعب من المختلف يعبر عن رفض الغريب، عن الهول والتشاؤم من كل بادرة خروج عن حومة الطوطم الأصلي. لكن المختلف يُعَدُّ بالخلاص من كل ديانات عبادة الأجداد، وصولاً إلى الحالة الوثنية الخالصة، حيث تنتفي المرجعيات كلها، في أرض خلاء لا نُصَبُّ ولا أصنام فيها لأحد. فإن ليوتار يملك الجرأة الكاملة ليعلن من موقع الفلسفة والمنطق معاً أنه: وماذا يعني إن لم يكن ثمة مرجع على الإطلاق، ويستحيل الاحتياز عليه، أو التماس معه...

فهل يتوقف عمل العقل إن فقد المرجعية، إن لم يعد يفكر بطريقة التسلسل النسبي أو الدموي بين المفاهيم والدلالات.



تنزاح المرجعية الخطية أمام جدل الحدود المتعددة والمفاهيم المستقلة، والآراء التي لا تقمع ولا تقمع بأية حيلة من حيل الإجماع المصطنع، أو التهايمات القسرية بين الحدود، أو الارتجاعات واحدية الاتجاه. والمنطق والعلوم الطبيعية والحيوية سبقت كلها إلى افتتاح ميادين لهذا الجدل الحام الذي لا يعتدي بعضه على بعض، لا يُسَلَّب، ولا يركَّب ولا يستقريء أو يستنتج، ولكنه يصف كل ما هو قائم، ويقدم عنه تقرير الأمر الواقع ويخترع، للوصول إلى ذلك، منهجيات غير ثابتة وليست نهائية، وتعتز بليورتها وقدرتها الانسيابية لأنها تريد أن تتراعى مع الواقع لا أن تزيفه، ولا أن تحرفه.

فسؤال: العقل: ماذا يعني اليوم، يرَدُّ عليه فيلسوف الحدثة البعيدة ليوتار بقوله: إنه ليس لدينا مقابل هذه الدعوة الحينية والرجعية «للوحدة، للهوية، للأمن، للشعبية (...).» إلا بإعلان الحرب ضد كل شيء، بالشهادة على كل ما لا يمكن تمثيله، بتفعيل الاختلافات، بإنقاذ شرف الاسم^(*).

ومع ذلك فليس هذا جواباً نهائياً عن سؤال لا ينتهي حَسْبُه هنا وبهذه الصورة. فإذا كان العصر اليوم هو للملك المعزول طيلة التاريخ الذي هو: الاختلاف، فإن العقل العائد إلى مرحلة الفكر الطفولي إنما يستطيع أن يجد معقولة للمختلف ذاته، ما دام هو نفسه قادراً على اكتشاف وسائله المغايرة أمام كل مفاجأة، شرط ألا يأتي بالقواعد إلا بعد البحث عن البحث لا قبله. ذلك ما يضع العقل في مواجهة وجو الكارثة دائماً. بهذا المعنى الذي أطلقه أحد عالقة الأبتمولوجيا العلمية المعاصرة رينه توم (R.Thom): بحيث إن كل نظام معرفي للعالم، حتى ولو كان نظام أينشتاين نفسه، يبقى مهدداً بالزوال، ما أن يحل النظام الآخر المختلف بديلاً عنه، مقدماً نجوعاً معرفياً، وصورة أخرى للعالم تتطلب عقلاً مختلفاً يقوم على حطام ما سبقه، ويشرع من جديد في أرض بكر، وخلاء وثني لا صنم فيه لأحد.

فاكتشاف العالم مختلفاً كل يوم رغم ثباته واستقراره يشكل وعي الكارثة^(*) المحتملة دائماً. وهو

(*) ينبغي فهم (الكارثة) حسب المصطلح العلمي الذي قلده رينه توم.

العقل اليوم، العقل الذي يولد بعد اكتشافاته، مهدداً كل لحظة بكارثة الزوال والتناهي، للأنظمة المعرفية والقيم المعيارية التي تحاول أن تركز بعض نقاط ثابتة في خضم من المفاجآت اللامحدودة. وإذا كان العقل لا يستطيع أن يعقل إلا كل ما هو كلي وعمام فقد صار محتسباً عليه أن يدرس الفرد والمختلف والخاص من حيث الشروط والعمليات والظروف التي تنشئ الفردية. وهي الحالة المسيطرة اليوم في مختلف مجالات العلوم، حتى منها المادية والحيوية. ووحدها للأسف بقيت العلوم الإنسانية رديحاً طويلاً من الزمن تتابع أساطير التوحيد الإفقاري لموضوعاتها وأدوات تحليلها. لكن الزلزلة أصابتها أخيراً. وابتدأت رحلة تصحيح الحداثة بما يتجاوز أنظمتها المعرفية التقليدية. ويفتح أمامها ثراءً لا متناهيًا في اكتشاف الجزئي والتفصيلي والعاير والهامشي، أي كل ما كان يعمر أرض هذا الواقع، وتجاهلناه طويلاً، وخاصة نحن أبناء الأيديولوجيات التكنولوجية وعبيد استبداداتها المطلقة.

فهل لا يزال الشعب الهرم المعجوز قادراً حقاً على العودة إلى طفولته العقلية، أم أن العائد دائماً هو المجهود وإلى ما كان يعمده في ذاته وفي عالمه كما كان في كل حين سابقاً. من ينقل (ال) التعريف من مقدم الكلمة إلى مؤخرها. وأي زمن يعلن النقلة المكانية التي تنزل اللغة من حالة التجوية، وتدخلها المكان أخيراً.

هوامش ومراجع القسم الرابع

هوامش ومراجع الفصل الأول

(1) يمكن القول إن الإعلان الحداثي عن إلغاء النمذجة قد جاء في بيان حقوق الإنسان الذي يطرح فكرة الإنسان العالمي *Le Cosmopolite* بديلاً عن الإنسان العنصري أو القوموي. لكن الترجمة الفنية لهذا الإعلان تأخر طويلاً إلى نهاية القرن التاسع عشر، عندما شرع الرسم في تكسير القوالب النمذجية. فخرج الإنسان (بالحرف الكبير) من اللوحة ودخل الفنان مكانها. يراجع في هذه النقطة بشكل خاص:

Fr. Fauter: *Penser la révolution française*, Ed. Gallimard, 1978

Francastel: *Peinture et société*, Ed. Gallimard, 1965.

(2) من هنا فإن صيغة (الطليعة: *L'avant gardenisme*) عتت تلك الحالة من التجاوز الدائم داخل الحداثة، إذ إن الطليعي يخلف وراءه الطليعي السابق وكأنه تقليدي. وذلك خيفة أن تغدو شكلانية الطليعة السابقة نموذجاً للتقليد، وبالتالي تتحول الطليعة إلى مضمون جامد. ولقد انتهت إلى هذه الحقيقة كان نيسكي، مؤرخ الحداثة المعاصرة، عندما اعتبر أن نصاعد النزعات الفنية باستمرار نحو الشكلانية، إنما كان يصبر عن تحررها من القواعد الخارجية، سواء كانت دينية أو اجتماعية، وحتى من داخل النقد ذاته، كالحداثة، أو الأسلوبية التي تحد من حرية الإبداع. أنظر المرجعين السابقين.

(3) مثل هذه النزعة التي حاول النقد البنوي تأكيدها منذ كتابات توفوروف الأولى أدت، كما هو معروف، إلى نوع من تصنيف النص وعزله عن بيئته اللسانية المتنوعة. لكن فكر الحداثة البعدية أضفى على النص قواماً الجذع - المفرد. وبذلك رد إليه دوره الحيوي، من حيث إنه كائن له قوامه المستقل، وجماليته التي لا يفيد في تفسيرها في شيء ردها إلى مرجعيات سيرية (من سيرة الكاتب) أو اجتماعية أو اقترانية أدبية. فليس بروز الفردية المعقوفة، الصدفية، المباشرة، والمختلفة في عاداتها، من حيث إنها تقدم جوهراً - إلا أنه ذلك الجوهر الذي لا ينطبق إلا على شخص واحد، هو حامله أساساً، هذا البروز قد يمكن تحليله بسيادة شكل من الإيديولوجيا الحداثوية، ولكنها إيديولوجيا - مضادة (*Anti-idéologie*). وكما يقول إسبروتو، فإن هذه الجمالية إنما تدلن لواقعة أن اللاإتياس، وامتزاج الخيالي بالواقعي، وتعدد زوايا الرؤية، هذه الأمور غدت قياً مقبولة ومطلوبة في حد ذاتها، إنها تلبيكل مادة تلك الإيديولوجيا المضادة.

- M. Zérafia: *La révolution remanisque*. Coll. «10/18»

- E. Eco: *L'œuvre ouverte* Ed. Seuil 1965.

(4) الحداثة محكومة بالتجديد، بالقسطع مع الجاهز والمكرور. ما أن يبرز إنتاج طليعي، حتى يغدو مما سبقت رؤيته. ولذلك يكون الإنتاج في حال براءة كاملة ليس بمن أنتجه فقط، بل من ذاته ما أن يصبح معروضاً. كما يقول (باز): «الحداثة هي تدمير ذاتي مبدع... والفن الحديث ليس ابن العصر القدي فحسب، ولكنه هو ناقد ذاته».

O. Paz: *Point de convergence*, Gallimard, 1976.

(6-5) الفرد من حيث هو نقطة ارتكاز المتناهي يختلف عن الفرد الذي يفرزه مجتمع الكتلة. فالفرد كمفهوم تاريخي وصورة لثقل أعلى لم يعد له وجود. وقد حل مكانه في العصر ما بعد الصناعي هذا الفرد العملياني حسب تعبير بودريار. لكن الحداداة البعيدة تطرح الفرد الآخر، هذا الذي ليس له من طوبانية مفهومه التاريخي أية ذاتية إطلاعية، كما أنه يتمتع بكل الفراغ الذي يميز بنية الفرد العملياني، صناعة المجتمع الاستهلاكي، لكنه يمتاز عنه بإصراره على محاولة الخروج من اللعبة الاستهلاكية موقفاً انهيار الفراغ عند نقطته الخاصة. أنظر خاصة كتابي بودريار

Jean Baudrillard: *La société de consommation*, Ed. Denoël.

- *La stratégie fatale*, Ed. Crasset.

Daniel Bel: *Les contradictions culturelles du capitalisme*, P.U.F.

(8-7)

- *Vers la société post-industrielle*. Ed. Lafont, 1976.

Gilles Lipovetsky: *L'ère du vide*, Gallimard, 1983

(10-9)

(11) طرح فوكو مجدداً شعار جمالية الوجود كغاية للسلوكية الفردية مقابل النزعات الأخلاقية المرتبطة بالذاتيات المطلقة سواء منها التكنولوجية أو المعاشية. ولكن رغم أن جمالية الوجود - والمقصود هو الوجود الفردي - تدخل في نطاق المفهوم الإغريقي لما تعنيه النزعة اللذنية (L'hédonisme) إلا أنها بعد الرحلة التاريخية الطويلة التي قطعها الهم الإنساني العريق، والمعروف باسم البحث عن السعادة، وخاصة بعد تجربة المجتمع الاستهلاكي، فإن الحداداة البعيدة لا تستطيع أن تظل حبيسة التخويف الجديدة. وبالتالي فلا بد من الاعتراف بعد أدنى من سعادة الفرد الممكنة، والقابلة للتوزيع الديمقراطي، أي تلك الحالة الدقيقة من السعادة الواقعة ما بين حذوي التنمية الاستهلاكية واللذنية الإغريقية. وهي المحاولة التي يقاربها فكر فوكو في كتابه الأخير ذي الأجزاء الثلاثة، والذي نطعمه موت الفيلسوف المفاجيء.

M. Foucault: *L'histoire de la sexualité*

1 - *La Volonté de savoir*,

2 - *L'usage des plaisirs*,

3 - *Le souci de soi*,

تصدر ترجمات هذه الكتب عن مركز الإنماء القومي تباعاً.

(13-12) هل يمكن للحداداة البعيدة أن تكون لها سياسة. هل (لائحة حقوق الإنسان)، العريقة هي المنطلقات الأساسية للفكر السياسي الحداثوي الجديد. هذا الموضوع تدور حوله الآن نقاشات جديدة واسعة. وقد جاءت مناسبة الاحتفالات بعيد المئتي عام على الثورة الفرنسية خلال الموسم الراهن (1989) لتدفع بهذا النقاش إلى مختلف جهات اليمين واليسار التقليديين، لتخرج جبهة سياسية من نوع مختلف حقاً، لا يمكن إرجاعها إلى هذين القطبين. أما الكتب التي تؤلف وتنتشر حول هذا الموضوع فهي على كثرتها، لا تكاد تحس جوهر المسألة المطروحة بعد، ولكنها تؤثر بنف نحو التعطف الكبير القادم. أنظر مراجعات الكتب في العدد الحالي من المجلة.

(15-14) الترجسية الجديدة التي تولد في حضن الرفاهية تعبر عن ظواهرها بتلك الميول المصنعة والموجهة نحو العناية بالهيئة العامة للجسد، بالسعي وراء الموضات، بالرياضة، واتباع الأنظمة الصحية الدقيقة، مع الإفراطات والانحرافات العديدة التي تعرضها حضارة السوق يومياً وتحاصر الفرد بين إغراءاتها! لكن بالمقابل تأخذ الترجسية منحى أكثر إيجابية في مجال المعطادات الثقافية والإبداعية، إذ يجلّ عمل هوس التجديد السريع والسطحي، هذا الاحتفاء بخصوصية الفرد العادية باعتبارها هي حقيقته النهائية، التي تشكل امتيازاته التواضع وفخيزه الغش، كما أنها تعبر عن وحدته وعزله في آن معاً. وهو الموضوع الثر والآخر للبدء الفني والأدبي راهناً. حتى أنه غدا هناك تاريخ للأهواء والانفعالات وطرق التعبير عنها. أنظر خاصة الكتاب الضخم لتيومور زلدان:

Théodore Zeldin: *Histoires des passions françaises*, Ed. Recherches.

وكذلك كتاب بودريار وفكرته حول: الترجسية الموجهة:

J. Baudrillard: *L'échange symbolique et la mort*, Ed. Gallimard 1976.

- E. Hant: *Critique de la faculté de juger*, Ed. Urin. (16)
 T. W. Adorno: *Théorie esthétique*, Ed. Klincksieck, 1974. (17)
 J.F. Lyotard: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Ed. Galilée. (19-18)

هوامش ومراجع الفصل الثاني

- M. Foucault: *L'archéologie du savoir*, Paris, 1969 P. 14. (1)
 J. Derrida: *Marges de la philosophie*; Ed. Minuit. Paris, 1985, P. 189 - 202. (2)
 النص لا يعني المكتوب المحدود فقط بكتابته وحيزه من الورق، بل كل تشكيل مفهومي أو معرفي بصورة عامة يمكن أن يبرز بمثابة النص القابل للفرامة أو التفتيك. أو كما نحدد هنا، للتصمين.
 انظر خاصة دراسته المواد نشرها حديثاً في كتيب تحت عنوان: (4)
 F: *La Pensée du dehors*
 J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité* Ed, N.R.F. Gallimard. Paris. 1988. (5)
 P. 281 - 315.

(6) Taxinomia تعني الكلمة في أصلها اللغوي التصنيف. لكن فوكو يربطها إلى مفهوم المدونة التصنيفية، وهي البنية المعرفية التي تشكلت بها ميادين العلوم، وانتقلت بحسبها من التمثيل (La représentation)، كنظام أنظمة معرفية، إلى نظام الوقائع بذاتها. أنظر:

F: *Les mots et les choses*, Paris, 1988. Ed. Gallimard. Chapitre: V, Classer.

- وهنا نحن نستخدم تعبير المدونة، أو المدونة التصنيفية بصورة عامة، ما يفيد النص المسجل، أو كل نص يمكن أن يكشف عن خطاب تدوينه. وهو ما سيظهر للمقارئ خلال البحث.
 (7) اختار زميلنا الدكتور موسى هبة ليعبر عن المفهوم عند كانط في ترجمة كتابه: نقد العقل المحض الرصينة. ومع موافقي حل هذا الاستخدام في النص الكانطي. إلا أنني أمارسه هنا لأميّز بين هذه الحالة الوسيطة الواقعة بين التمثيل والمفهوم، وهي التي تظهر فعالية الاستطيقا الترنسندنتالية عند كانط. لكن ما يميّز هنا هو إعادة ربط المفهمة بالذات الفردية، وليس بالذات بمعتاها الأنطولوجي عند كانط، في عملية تشكيل المفهوم، وهي التي تميز اختلاف الذات الفردية. كما سيظهر الشرح الآتي.
 (8) عندما كتب هيدغر كتابه الرئيسي الكبير والكيونة والزمن، فإنه كان مشغولاً بهم وجودي خالص، حتى اعتبر الناس أن هذا الكتاب هو المرجع الرئيسي لما دعي بالفلسفة الوجودية في أواسط هذا القرن، والذي كان لجان بول سارتر خاصة فضل تعميمه وإطلاقه عبر مفاهيم مغايرة لم يوافق عليها هيدغر، كما أُلحنا إلى ذلك في مناسبات أخرى سابقة. ولكن نعود إلى هذه النقطة في البحث الراهن من أجل أن ننبّه إلى أنه قد أخذ على هيدغر ذلك (النفس البطولي) الواضح في دعوته للتمييز بين الوجود المشروع، والوجود غير المشروع، بحيث يكون الثاني تعبيراً عن السقوط في الهم، والأول اختراقاً له واستقلالاً عنه. كما لو كانت الوجودية هنا تدعّم الفردية في وجه المجتمع أو الإنسانية. لكن نعلم نحن في هذا السياق إلى إعادة طرح المشكلية من زاوية صراع علاقات القوى، وانتفاء ثنائية الفرد والجماعة وكل النقاش العايت الذي يدور حولها وخاصة في حقبة التصادم بين وجودية سارتر والماركسية الفرنسية عقب الحرب العالمية الثانية.
 (9) تحدث هيدغر عن البدء خلال خطابه الانتاحي لمعهد العمادة في الجامعة: «البدء لا تزال قائمة بعدد. لا تفعل من وراء ظهرها كما لو كان لها مكان هناك منذ وقت بعيد، لكنها تنصب أساساً (...). والبدءية ماضية لتقع في المستقبل. وهي هناك لا تزال قائمة تدعونا من بعيد أن نعاذل عظمتها من جديد».

(10) إن إلغاء تاريخ معين للميتافيزيقا - وهو الذي شرّعه أنطالطون أصلاً، واستمر عبر تاريخ المشروع الثقافي الغربي. إلغاء هذا التاريخ للميتافيزيقا لا يعني إلغاء الميتافيزيقا أو التفكير الفلسفي بالذات. ولقد أوضح هيدغر ذلك في العديد من كتاباته. وفي نص مباشر قال: «تظل حقيقة الكينونة غنية للميتافيزيقا طيلة تاريخها من انكسار حتى نيتشه».

Cf. Nietzsche, t. I. Gallimard, 1971, P.181.

(11) وهو النقاش الذي يوجه دائماً إلى هيدغر وماركس وتطورات الفكر الإيديولوجي اليميني واليساري، خلال حقبة طويلة امتدت حتى الستينيات من هذا القرن. فهناك تاريخ الفكرة يسبق تاريخ الواقعة، والإيديولوجيا الضمنية قادرة على استيعاب حركة الزمن. ولقد جاء الجليل النيتشوي الهيدغري [غوكو، دولوز، باتاي، يارت، دريدا... إلخ] ليضع حداً لأبنية الخطابات الكليانية. والعودة إلى غنى الوقائع وتبعثر الاتجاهات، مع إمكانية تحقق الإبتسيات ولكن في لحظات نادرة.

(12) تلك هي الأطروحة الأساسية الذي يقوم عليه كتاب فوكو الرئيسي: «الكلمات والأشياء»، وخاصة في قسمه الأساسي.

(13) من هنا كانت حاجة الفلسفة الحديثة إلى الفن من أجل أن تفجر درامية سؤالها الخاص. فالعودة إلى المنتهى، الإقرار به ومعاشته من جديد، يضع الكائن دائماً على حدود اللاكينونة والكينونة. ولو لم يكن هناك هولدرلين وشعره، لكان هيدغر اخترعها معاً.

(14) G. Deleuze: *Différence et répétition*. Ed. P. U.F. Paris.1981. P. 286 - 337.

(15) J. Habermas: *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard. P. 296-300.

(16) Y. Habermas: *Théorie de l'agir communicationnel*, Ed. Fayard Paris, 1987.

في هذا الكتاب لم يتعرض هابرماس للفلسفة الفرنسية المعاصرة خلال مجلديه الكبيرين. لكنه شرح مفهومه عن العقل التواصل في بصورة غير مباشرة عبر ما يسميه تداولية عقلانية الفعل في فلسفات رئيسية أنطولوجية واجتماعية، قسمها إلى أربعة مفاهيم اجتماعية. ولذلك عندما أقبل على دراسة الفلسفة الفرنسية للحداثة المعاصرة، فإنه خصص لها تقريبا كتابه المستقل المشار إليه في الأعلى. فحين يصف الاركيولوجيا بضعف تعاملها، يبين ذلك على نظريته الشاملة في مفهوم الفعل التواصل، إذ يأخذ عليها أنها منهج معرفي أكثر منه تواصل.

3. Rapports au monde et aspects de la rationalité. P. 100-114. t.I. انظر خاصة الفصل:

(17) (18) لا يبدو أن دريدا نفسه قد استقر حقاً على إعطاء ثمة تمييز كينوني للسمع على البصر. وإن كان يحتكم لحكمة «زرادشت» نيتشه، عندما يدعوا هذا إلى أن نسمع بعيوننا، باعتبار أن صهيح العالم يبنى له أن يدق بعظمة الأذن الداخلية على طبلة الأذن. ذلك في الكلام. كذلك هناك دائماً هوامش صامتة أو مصمتة - تحريم الكلام في الشؤون والأعضاء الجنسية في معظم اللغات للتدنية مثلاً. انظر المقدمة الرائعة وهامشها الخصب في كتاب دريدا: هوامش الفلسفة.

J. Derrida: *Marges de la philosophie*, Ed. Minuit.

(19) منذ أن لاحظ اللسانيون أن فعل الكتابة والقرأة فردي، وأن الكلام اجتماعي، فإن هذا التوزيع لاقى اعتراضات كثيرة، وإعادة تنظيرات وتحليلات لا تزال تابع. وإذا كانت الفلسفة التحليلية الأنطولوجوسكونية - الصبابة قد أعطت لهذه المسئلة معنى عملياً وتجريبياً، فإن أوستن خاصة ذهب إلى اعتبار أن للكلام فعلاً، وكان المكتوب يشكل منطقة اللافعل. لكن جون سيرل (John R. Searle) رأى أن اللغة بذاتها هي سلوك وأفعال.

انظر كتابه: J. Searle: *Les actes de langage*. Collection: Savoir, Paris: 1988. P. 47-91.

(20) هناك إشكالية التمازج بين الأصلي / والمشتق أو الفرعي، في فلسفة اللغة. فإن الفيلولوجيا كتاريخ نحوي للعبارة، إنما تعجب المعرفة بمناتها اليوناني، من حيث هي الأوسيا (Lousia)، وهو ما أشار إليه دريدا في كتابه: «هوامش الفلسفة» في مغان متلاحقة، وخاصة عند تمرسه لمفهوم التواصل الذي رأى فيه مفهوماً لسانياً أو إعلامياً أكثر منه كينونياً. كما لو كان يرد بصورة غير مباشرة على فلسفة هابرماس. انظر

Derrida: *Marges de la philosophie*, P. 73 - 78, 365 - 390. خاصة في كتابه:

Foucault: *La pensée*, Ed. Fata morgana.

Ibid. L'introduction

M. Blanchot: *L'écriture du désastre*, Gallimard; P. 105.

(21)

(22)

(23)

هوامش ومراجع الفصل الثالث

(1) قام المنطق والفكر الكلاسيكي بشكل عام منذ جذوره اليونانية على هذه المسلمة وهي كون الفردي لا يصلح موضوعاً للمعرفة، إلى أن تمت الكشوف العلمية الحديثة جداً، التي أبرزت اختلاف الفردي عن صوره مهياً ساد بينهما التشابه التام. ولقد استطاعت اللسانيات والسيمولوجيا تأكيد دلالة المفردة. وبذلك فإن اللحظة الراهنة التي يسودها فكر الحداثة البعدية تتصف بعودة كاسحة لثقافة الفرد والفرديّة، ولكن بدلالات متميزة عما يفهم من هذه المفردات عادة. وتكاد تقوم اليوم مكتبة جديدة غنية ومتكاملة حول فردية المعرفة والكيثونة والسلوك. وهذا البحث مقدمة أولى لدخول حجة تلك المكتبة بتلّس أولي.

(2) صحيح أن الجدل أعطى لشكلانية المنطق حركية العلاقات بين المفاهيم، لكنه اختار نماذج من هذه العلاقات. وبالتالي ألقى حركتها. وقد بينت الفلسفة التحليلية، اعتباراً من روادها الأوائل، وخاصة فريجه (Frege) الذي يعتبر مؤسس المنطق الصوري - أو الشكلي بالمصطلح الحديث - في معناه المعصري، بينت أن اللغة هي المنطق الطبيعي الأول، وأن العلاقات بين المفردات والعبارات مفتوحة دائماً، والنمذجة فيها لحظات موقفة. وقد تحدث أحد المناطقة المجذّبين، وهو (ريل) Ryle (1914) عن منطق لاشكلياني، كما لو كان «جغرافية منطقية» للمفاهيم. بذلك يفتح حيز العلاقات بما يفيض دائماً عن أية نمذجة، وبخاصة منها نمذجة الجدل بأشكاله التقليدية المعروفة. انظر في هذا الموضوع أحدث دراسة في المنطق:

Pascal Engel: *La norme du Vrai, philosophie de la logique*, Gallimard.

(3) من الضروري التمييز بين مفهوم التقدم (Le Progrès) الذي غلب على خطاب التغير اعتباراً من القرن التاسع عشر، وبين خطاب الحداثة، وهذا التمييز هو الذي أعاد للحداثة أولوية دلالتها بمعزل عن شكل معين للتقدم اقترن بالعصر الصناعي الأول حتى غدا إيديولوجيا فاتحة منتصرة، وعموداً للصراع الطبقي المغلف بشعارات اقتصاد السوق التي غدت بدائل عمالية عن خطاب حقوق الإنسان المعان كمضمون شرعي وحقيقي للحداثة مع الثورة الفرنسية. فإن إعلان حقوق الإنسان آذن بولادة مجتمع الأفراد، في حين كان التقدم البرجوازي يسجل على الأرض قيام مجتمع الطبقات.

يراجع للاطلاع الدقيق على ظروف إعلان حقوق الإنسان خلال الثورة الفرنسية التي تحتفل فرنسا ومثقفو العالم خلال صيف 1989 بمضي مئتي عام على وقوعها، يراجع الكتاب الآتي:

Marcel Gauchet: *La Révolution des droits de l'homme*, éd. Gallimard.

(4) ماكس ثير: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. الترجمة العربية: د. محمد علي مقلد واصدار: مركز الأبحاث القومي.

(5) إيمانويل كانط: نقد العقل المحض (بالعربية)، ترجمة د. موسى وهبة، اصدار: مركز الإنماء القومي.

(6) اصطلاح الفلسفة المضادة ساد بعد منعطف 1968 في باريس. وصار يطلق على مختلف إنتاجات الفكر والأدب والفن الداعية لمرحلة ما بعد عصر الإيديولوجيات. وهو يعني خاصة في المجال الفلسفي ذلك الإنتاج المختلف الذي يخرج عن أصول البنية النصية كشكل ومضمون وتراjectories للنوع الفكري أو الفني السائد. لكن فكر نيتشه الذي انبثق قبل منعطف الستينيات الباريسي بقرن على الأقل يعتبر بأسلوب كتابته (اللامنطقية الأكاديمية) وأفكاره (العدمية الجديدة) رائد الحداثة البعدية للمصححة للحداثة «الأثورية» - نسبة لعصر الأنوار - التقليديّة.

تظل أهم دراسة عن نيتشه بهذا الاتجاه تلك التي حاضر فيها وكتب عنها هيدغر مئات من الصفحات والتي جمع أهمها في كتابه عنه والمترجم في مجلدين إلى الفرنسية:

M.Heidegger: *Nietzsche. I et II*. éd. Gallimard.

(7 - 8) الفرد الذي تفرزه الكتلة كما قدمته لنا النظريات الاجتماعية اعتباراً من (دوركايم) حتى (سيرج موسكوفيتشي) إنما يبدو كما لو كان من صنع الجماعة. وبالتالي ليس له كيان ما دام أنه ليس فاعل فردية بقدر ما هو نائب أو وكيل اجتماعية أو هويته الكتلوية. لكن الفرد الجديد الذي يشكل انزياحاً عن الفرد الكتلوي، إنه الفرد - الموناد الذي يبعد انشائه دولوز في كتابه الأخير. وهنا ليس الفرد شيئاً للكتلة كما طرح اقتصاد السوق الاستهلاكي، وليس هو مركزاً أوحد للعالم، لكنه مركز بيع، متعدد، ليس مفتوحاً على العالم تماماً، وإن كان، كالكنيسة الباروكية (من عصر الباروك) يتلقى أضواء العالم إنما من فتحات غير مباشرة خفية. إنه فرد عملياني أدخل الكتلة كما يصفه بودريار.

Deleuze: *Le Pli, Leibniz et le baroque*, éd. Minuit. Baudrillard: *La séduction*, éd. Galilée

(9) يصف (موسكوفيتشي) هذا النوع من فردية الكتلة الجاهلية التي تتعاطى السوق الاستهلاكية، تدعمها، وتذهب ضحيتها في آن واحد، بأنها الفردية الحيسوية التي تجرد الجماعة من أبسط العلاقات الإنسانية، كالأسرية والصداقة، والاعتقادات والمبادئ المشتركة، ولا تترك للفرد إلا أن يعيش دائماً مغترباً عن الآخر. وفي كتابه عن «مجتمع المال» يقدم جورج زيميل (G. Simmel) أحدث صورة عن الفردية الأناثية التي تجعل كل علاقة أخرى لا تقوم على حساب المصالح المتبادلة ليست غير مفهومة بل ضارة في توازن مجتمع المال.

Jean-François Lyotard: *Le Différend*. éd. Minuit

Deleuze: *le pli*.

J. Baudrillard: *Les stratégies fatales*, éd. Grasset.

يصف بودريار الفرد المتحصل أخيراً عن تلك الاستراتيجيات المحتومة التي اتبعها المشروع التفاني الغربي، أنه هو الفرد الجيادي الذي لم يعد له هلاكة بأي تعال. هو معرف باللاتعريف، ليس تعريفاً شخصياً. فهل هي لحظة الكارثة أخيراً. ويجب بودريار: بل إنها مثالية الكارثة، على طريقة فهم ريتيه توم لها. وليس بالمعنى الديني أو الأسطوري في حلول الشر المطلقة أو النهاية المدمية. إنها تلك الكارثة/ الشكل التي تضع حداً لنظام أنظمة معرفية مع كل ظلاله وتطبيقاته السلوكية والدوقية. إنه عصر الفرد الذي ينهي التاريخ الفكري، ولكنه لم يكتب بعد تاريخه الآخر.

(13 - 14 - 15) يثبت علم البيولوجيا أخيراً أن الكائن الحي فردي اعتباراً من ورقة الشجرة وأصغر حيوان وحيد الخلية إلى أرفاها وهو الإنسان. إذ رغم تماثل أنسجة النوع ووظائفه إلا أن التركيب الخلوي اعتباراً من المرسلة (ADN) لا يمكن أن يتطابق بين فرد وآخر. وكذلك فإن تعظيم نواة الذرة كشف في الجزئية الأخير طاقة لا يمكن ضبط حركتها إلا عبر حساب الاحتمالات، وليس حسب الحتميات المعروفة في العالم الأكبر. يراجع في هذا الموضوع خاصة:

Edgar Morin: *La Méthode II, La vie de la vie*. éd. Seuil.

Jacques Ruffié: *De la biologie à la culture*. Ed. Flammarion.

وكتاب: منطق العالم الحي. بقلم: فرنسوا جاكوب. ترجمه إلى العربية: علي حرب. وإصدار: مركز الإنماء القومي. وتعتبر الكتاب مرجع الدراسات التي أتت بعده حول عوامل الوراثة الخلوية، وفروقاتها الفردية. والمؤلف حاز على جائزة نوبل لاكتشافاته العلمية الحاسمة في هذا الميدان.

(16) الإنسولوجيا الحديثة اهتمت بالأنا الجمعي (Le je pluriel) انطلاقاً من مورغن Morgan حتى ليثي سبروس، مروراً بـ سوس وليفش Leach المتوفى حديثاً، وميد Mead. وعندما درسوا ما دعي بالشعوب الابتدائية كانوا يبحثون عن الشخصية الأساس التي يشكل بموجها النفسي والاجتماعي والثقافي لهذه الإنثية دون غيرها. وهؤلاء الباحثون كانوا يعتقدون ولا شك أن الفردية نتاج الثقافة الغربية وحدها، وتكونت بعد اختراع الكتابة والطبعة، والمذكرات الشخصية إلخ. . وبالطبع مع قانون تقسيم العمل في ظل الصناعة والتبادل الحديثين. غير أن القبلية أو العشيرية لا تحمي السلوك الفردي ولا المسؤولية الفردية، فهناك

يسير العام الطقسي والفردى الخاص متوازنين. وهذا ما أظهره خاصة J.P. Vernant في كتابه الصادر حديثاً
تحت عنوان: *L'individu, La mort et L'amour*

ويبحث خاصة في المجتمع اليوناني القديم، ويميز الفردية من خلال المفهوم الحقوقي الذي يؤرخ لظهور
الفردية في المسؤولية والشهادة. كذلك أثبتت الدراسات الأحدث لمجتمعات الأسلازون عبر المفهوم الحقوقي
مثل هذه الخاصية الفردية في مسؤولية المجرم أو المتحرف حسب معايير تلك الإثنيات.

Lyotard: *Temoigner du différend*. éd. Osiris.

(18- 17)

Lyotard: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. éd. Galilée, P. 34.

(19)

الخاتمة

القسم الخاص:

ما بعد نقد النقد؛ الحداثة البعدية

١ - نحو قطيعة الفراغ

لا يمكن للحدائثة البُعدية أن تحقّق قطيعة مع الحدائثة، مثلما حقّقت الحدائثة قطيعة مع النظام المعرفي القديم. ذلك أنّ الحدائثة قامت على أساس تقدّيس الجديد إلى درجة جعله مفهوماً طغيانياً جعل حركات الابتكار في الفن خاصة تتابع ما يسمى بالطلائعية، وكأنّها نوع من الهوس بالتغيير لمجرّد التغيير في ذاته. وبالتالي، فقد وضع مفهوم التجديد كنقيض جاهز لكل مفاهيم أخرى تتعلق بالماضي والتراث والموروث والمتخفي. لكن التجديد بهذا المعنى غداً مصدر تعصّب من نوع آخر، وواحدية في التفكير والتدوّن والتقييم. فاللهات وراء الجدة صار نوعاً من تقدّيس الموضة واللامع العابر، وكل ما هو باهر ولكنه زائل، ومثير ولكنه سطحي، ومغري ومشوّق ولكن بدون أساس. فالشفافية ترجمت إلى الضحالة؛ والابتكار تمت ممارسته وكأنّه ألعاب سحرية وخداع بصري، واعتماد الشكل تمّ تحويله إلى التسطيح اللفظي، والعبث الطفولي.

والمدارس الجمالية والنقدية أخذت بالاستعارات شبه الفلسفية، ولكنها بنيت على تجريدات فقيرة. وفي حين انطلقت الحدائثة من نزعة استيعادية لكل ما لا ينسجم مع دعواها ودعايتها، فإن الاستبعاد أصبح غاية في ذاته. في حين أنّ الحدائثة البُعدية تعكس حركة الاستبعاد نحو الانفتاح والاستيعاب وتنويع النظر في كل مجال، من حاضر وماض، من جديد وقديم، وقبومي وطني وعالمي. إنها تكسر شوكة التصلّب، وتنفلت من عقال التعصّب. وتحاول أن تنقل الحدائثة من عرش النخبة والنخبوية والانعزال الفوقي إلى الجاهيرية المعترفة بمقوماتها، بذراتها، بأفادها. إنها تنشر ديمقراطية الحس الجمالي واكتشاف الرائع، وتعميم البحث عن نماذج المفردة التي لا تتكرّر. تنزل الإبداع من مستويات عبادة الذاتيات المطلقة إلى مصادفة الأفراد المجهولين، والالتقاء بلحظات الخلق البسيطة، ونشر المسرات الممكنة والمبدولة، واكتشاف التفاصيل وكل اللونيّات. بكلمة واحدة إنها تكسر احتكار الاختلاف ونخبويته، وتمصّباته.

فالجديد حقاً هو ما لا يريد - أن - يكون - كذلك، من أجل أن يكون جديداً. هنا يتحقّق اختراق الحدائثة البُعدية، إذ إنها بضربة تعبد تحرير الحدائثة من - إيديولوجيا - الحدائثة. تنقلها من الحرف الكبير، إلى الحروف البسيطة العادية. تجعلها تنهوّ ثانية، تعيش وتشرّد في طرقات المدينة. إنها عودة إلى مواجهة الفراغ والتجوّل في أنحائه. فالالتقاء بالفرد - الذي هو عذم تجوهر - الأساس لجوهره - إنما هو الشخصنة مقابل الذاتية، وصدفه الشارع والمقهى والحرف والنغم،

وصولاً إلى حدود - معرفة - بدون أل التعريف، مجرد أية معرفة. فكاد الحدائة البغدية تفارق حتى ذلك التعريف الأصلي للحدائة من حيث إنها هي إشارة - المايحدث. تأتي الحدائة البغدية هنا لتكون هي إشارة ما لا يكاد يكون له ثمة حدوث. لأنه هو ذلك الحدث الذي لا يعرف كيف يعلن عن حدوثه. هو كالفرد تماماً الذي ليس هو إلا حدوث فرده، ومع ذلك يكاد يمر قبل الذاكرا، وإن كان يبقى بعدهما. في الأشياء. إنه مفردة الحدث، وكلمتها الكينونية إن شئت، بدون له يصدر كلام، ولا يتمو نص ولا تاظر لوحة أو يصدق نعم. لكنه يؤجل التعريف بذاته، لأنه يفضل أن يمر شخصه أولاً. وشخص الفرد هو بمثابة اللحن الذي يصدر عن وتر، لكن اللحن يميء مختلفاً عن وتره. فالفرد هو شخصه. لكن الشخص لا تعريف له إلا عندما نلتقي به. وبعد اللقاء لا تنوب عنه أية ذاكرا.

هكذا يغدو الفن ما بعد الطليعي، وما بعد الحدائوي: إنه يتكرر حتى لأبسط قواعد فهمه القدية المألوفة والتي بُنيت الحدائة ذاتها كإيديولوجيا مضادة دائماً. لأنه هو هذا الفن الذي يرفض التسلسل من أصل أو هوية. ولا يدعي فتحاً ولا كشفاً. ولا هو يصدر عن موهبة أو عبقرية خارقة. واستثناءه الوحيد أنه قد يشغل حيزاً من جدار ثم يخفي. إنه البارد والذي تقع عليه النظرة الباردة. إدهاشه الوحيد أنه لا يدري لماذا يمكنه أن يدهش. وفلسفته الوحيدة أنه يمكنه أن يطرر خارج كل فلسفة دون أن يعلق به من آثارها إلا ما يعلق من ظل شيء على الماء.

عاشت الحدائة على أطروحة القطعية. وكانت دائماً بمثابة النظرية المضادة لكل ما يغير سميتها. وذلك لكونها كانت تناضل من أجل تغيير جذري وشامل لنظام الأنظمة المعرفية السائد. فكان عليها أن تستحضر نقيضها دائماً من أجل أن تثور عليه وتجدد فيها المستمر للملاح له. بينما نجيء الحدائة البغدية في أرض سهل مستوية، لا تكاد تحتاج حتى إلى ذكرى نقائضها. فهي لا تطالب بالقطعية والقطائع لأن ما كانت - تتطلب به قد تحقق وصار من مخلفات الماضي. ولأن الجديد لم يعد محتاجاً إلى الثورة وإبتكار ساحات الصراع في كل مكان. فقد ساح الجديد في كل مكان. صار في متناول الجميع. أنزل عن كاهله مهمة الاستبعاد والإقصاء. غدا ديمقراطية الذوق والإبداع المتاحين للجميع. وكسر الفن حدود الأجناس والأنواع، بعد أن نزل من عليائه وفارق نخبوته. إنه كالهواء ينتفسه إنسان الحضارة الاستهلاكية في كل الأجواء. وتصبح الجمالية مرافقة للأشياء كلها من هندسة البناء وأثاثه إلى السيارات والواجهات، وشوارع البضائع والأضواء والألوان. ومباهج المودة، والتفنن في ابتكار طرق المعيشة، وقضاء أوقات الفراغ، والتمتع بكل الفنون في كل مجال. فالموسيقى لا حدود لألوانها ومراكز عزفها وبثها. واللوحات غادرت إطاراتها منذ زمان طويل وانسفت فنونها على الجدران، والديكورات، والملابس والمصنوعات والمزخرفات. وغدت الأشياء الجميلة تتماثل فراغ الحس والمكان معاً، وتجذب كل ملاء النفس إلى خارج منها. حتى تعيد الفرد قصة فارغة تصدح لأبسط نسمة وهبة تمر بها من خارجها. والمتعة لم تعد تقتصر على الموسرين والأغنياء وإقطاعيات الأنظمة القديمة المعرفية والاجتماعية. لقد استطاعت وسائل الإعلام هدم الجدران وتشفيها. صار كل شيء قابلاً للرؤية والسمع وحتى اللمس والمعاينة الجسدية المباشرة. ودخل كل العالم كل العالم. والتلفزيون يكاد يشرك الجميع في أحداث الجميع. والكرة الأرضية رجعت قرية إعلامية محدودة صغيرة. كما كان يتبأ ماكلوهن منذ أواسط القرن.

وهنا الفرد الذي كادت أن تطيح بثرته ثقافة الإنسان ذي البعد الواحد، اندفع ليعثر على بعده الخاص، على تفصيله المختلف حتى ضمن النسيج الواحد، اكتشف خليته الصغيرة البسيطة، وعثر في آلاف الأشياء المروضة على ما يشكل عَرَضُه الخاص، واحتفالاته الجزئية العابرة، إنما تلك التي تؤلف مَعَتَه الفرّضية خاصته. تلك التي يمكنه أن يمارسها وسط الجماهير إنما تحت معطفه الخاص. فالنقطة مبدولة. وملكيته شائعة لا تدوم لأحد، عابرة. والتنقل بين لذائذ السمع والبصر واللمس والمعدة والإيقاع والزهو والملبس والتمتع بحرية أشكاله وتنوعها غير المحدود، وممارسة اللعب في كل شيء، والرياضة، واختيار هوايات لا تُعد ولا تُحصى، وتغيير العلاقات والأصدقاء والمحيط، والسياحة والعطل الأسبوعية والسنية، وكل هذه البرامج الفردية البسيطة لتخطيط حيوات ضائعة تحت ملايين الحيوانات الأخرى. . . كل هذا وهذه ما تعد متعة مسروقة، ولا رشوات المجتمع الاستهلاكي لجماهيره الأسيرة لخدّعه وبهارجه، ولكنها أصبحت حقوقاً تفصيلية لامتناحية لإنسان العصر، لا يعوّض بها عن فقدان مأساوي لأهداف كبرى، لعصور الموم الكونية والمتنافيزيقية للمدرسة. إنما هي التي تؤلف هوامش الحرية الممكنة الوحيدة التي بالمستطاع أن ينتزعها الفرد من ثقافة الكتل البهائم. إنها انتقامه المتواصل من وطأة الرأسمالية. ولعلها هي الثورة الوحيدة الممكنة على الرأسمالية داخل نظامها بالذات، بعد أن تبخرت كل أحلام الثورات الطبقة والأمية المنقرضة.

ذلك ما كانت أركيولوجيا المستقبل عند فوكو قادرة على تلمس أحداثه. حتى قبل أن يبدو لها مطلع واضح. بينما كان مركز ينجي طغيان مبدأ المردود على مبدأ الواقع، أو الطبيعة الأصلية للإنسان القائمة أساساً على الرغبة. ويرى أن قولبة إنسانٍ يُبْعِدُ وأحد هو ما يعمل على نحته وتثبيت نموذج مبدأ المردود، فإنّ الحداثة البعدية وجدت ذلك الشق الذي يمكن من خلاله إحداث الإزاحة، فإنّ النموذج الاستهلاكي لم يستطع أن يصمد كإيديولوجيا، إذ كان مشغولاً بتعطيم الإيديولوجيات الأخرى. لكن انبثاق الحداثة البعدية لم يمهله لينشئ إيديولوجيته البديلة عن كل تراث الأنظمة المعرفية السابقة التي دمرها عن بكرة أبيها. فالحداثة البعدية شكلت الثورة = اللاثورة الوحيدة الممكنة في ظل السيادة المطلقة للرأسمالية وطنياً ودولياً. في أوج هذه السيادة سرقت الحداثة البعدية إيديولوجيا المجتمع الاستهلاكي وحولتها لصالحها، وعلى أنقاضها الأصلية. فبدأ كما لو أن الرأسمالية في مرحلة العصر المدعو بعصر ما بعد الصناعي، قد افتقدت إيديولوجيتها. وصار جلّ اعتيادها على نظام أنظمتها ليس المعرفية، بل البيروقراطية التكنولوجية. مما سمح للمفكر الاجتماعي الأمريكي دانييل بيل (D.Belle) في كتابه الثاني الهام «التناقضات الثقافية للرأسمالية» وبعد كتابه السابق المنعطف: «تحو المجتمع - ما بعد - الصناعي»⁽¹⁾ أن يجزم بحدوث قطيعة وانفصال في ظل الرأسمالية ما بين وجهها الإداري البيروقراطي - التقني، ووجهها الثقافي. إذ ليس أحدهما مرجعاً للآخر، ولا بينهما ثمة جدل. فكل منهما مفترق عن الآخر. وهذا معنى الإزاحة (L'écart) هنا. وقد ساهمت هذه الإزاحة أو الانزياح في إحداث منطلق العصر - ما بعد - الصناعي. وفيه تظهر الرأسمالية عاجزة إلى حد بعيد عن تثبيت إيديولوجيا اليمين المحافظ التقليدي، المعروفة. فقد تساقطت هذه الإيديولوجيا مع الإيديولوجيات الأخرى التي خاصمتها وحاربتها قروناً عديدة. ذلك أن ما حدث حقاً هو أن الإيديولوجيا في حد ذاتها هي التي انهارت باعتبارها نظام أنظمة معرفية بصرف النظر عن مضمونها سواء كان يساراً أو ميئناً، ثورة أو محافظة، تيولوجيا أو علمانية أو حداثة. ذلك ما يسمح

بتسمية عصر ما بعد انهيار الإيديولوجيات، أو الإيديولوجيا - بخط كبير - بأنه عصر الفراغ. أي الفراغ من الإيديولوجيات وصراعاتها على صعيد الفكر أو الممارسة أو المؤسسة.

بهذا المعنى يجب أن ننظر إلى تنازلات نظام غورباتشوف عن نظام: رأسمالية - اشتراكية الدولة التي أقامتها الستالينية حتى عهد بريجنيف، بحيث لا تعتبر مجرد هزيمة عقائدية تجاه الإيديولوجيا الرأسمالية وأنظمتها الغربية القائمة والمستمرة. ذلك أنه مثلاً تجاوزت الرأسمالية عصرها التقليدي إلى نموذج المجتمع - ما بعد - الصناعي، كذلك يحدث للاتحاد السوفيتي وأتباعه ونظرائه مما كان يسمى بالمعسكر الاشتراكي، أن يواجهوا جميعاً حتمية الانتهاء من استبدادية الإيديولوجيا، والولوج إلى منعطف الفراغ الذي تملأه الحداثة البعدية وحدها ليس كإيديولوجيا، بل كإيديولوجيا مضادة - لكل إيديولوجيا.

هنا يظهر خطاب الثقافة مستقلاً، وبما لأول مرة، عن أوليات المرجع الاقتصادي. وينشئ جاهزيته الخاصة. في حين أن النموذج ما بعد الصناعي للرأسمالية يعتصم بجاهزيات النظام البرورقراطي التقني الذي يبدو أنه قابل بالتعايش مع المعارضين عليه. ولا يدخل ولا يدخلون هم كذلك، معارك التصنيفية المتبادلة فيما بينها. هنا نفهم ما تعنيه النظرة الباردة (Look Cool) التي تشيعها الحداثة البعدية ليس في أجواء الثقافة وأنديتها فقط، بل في العلاقات الاجتماعية، وعلاقات ما بين الدولية كذلك.

الحداثة البعدية، ليست طليعية فكرية أو فنية، وليست دعوة سياسية أو إيديولوجية، لكنها هي التي تأتي وآتية بعد كل معارك الطليعيين والإيديولوجيات والحداثيات. إنها هادئة وباردة. وتطلب من مفكرها وممارسها ألا يكونوا وألاً ينظروا إلا هادئين وباردين، ويتمتعون بالنظرة الباردة إلى أنفسهم والعالم من حولهم. فلقد انتهى تاريخ الحساسات. والمحاربون يعودون جميعاً إلى ديارهم وأهلهم مخلفين جيهاً الصراع للمتاحف. وما يتبقى للفكر والانهمام هو موضوع واحد، لا يبرح جسد الواحد منا. هذا الذي استخدم دائماً وسيلة احتراق وحرق لكل الحساسات السابقة. أن الألوان ألا يكون إلا واسطة للحمة ودمه فقط.

فهو حقاً استطاعت الثقافة أن تنفصل عن بنية المركب الاقتصادي/ التقني، التي يمثلها ويحكمها نسيج العلاقات السلطوية التقنية في ظل تجاوز الرأسمالية إلى مرحلة الانتاج ما بعد أو ما فوق الصناعي السابق. وإذا كان هذا الانفصال يعني القطع عما كان يؤلف قاعدة مادية له، قد أعطى للثقافة دورها المجهود، وهي أن تكون محل وصوت الاعتراض الدائم على أوليات تلك البنية البرورقراطية التقنية المسيطرة، فمعنى ذلك أن الحداثة البعدية ليست سوى عودة الثقافة لاستقلالها القديم، وممارسة دورها الحقيقي، وهي كونها العارفة بـ/ والكاشفة لما يحدث، والمعرضة على أوليات النموذج الرأسمالي الجديد من داخل كيانه الاجتماعي والتاريخي، في وقت واحد.

فلذلك ما يفسر حركة التغير الدائم في ميادين الفكر والفن التي صاحبت دائماً قفزات البنية البرورقراطية التقنية في مختلف مراحل نشأة الصناعة والصيغة البرورقراطية المرافقة لها في الغرب، وخلال أبعد هذه المراحل تطوراً التي نشهدها في لحظة التحولات الفكرية والتقنية الكبرى الراهنة.

لعل من أهم ما يؤكد الملامح الأساسية للحدثاء البعيدة أنها لم تعد تقنع كما كانت تفعل ثورات الحدثاء السابقة، بمجرد خلق المعارك الإيديولوجية على هامش التحولات البيروقراطية والتقنية. بل إن الحدثاء البعيدة لا تجد أمامها اليوم ما يشكل عقبات أو حواجز تمنع انتشارها وتغدها إلى مختلف مجالات الحياة بدون أن تفتح جبهات من الصراع الإيديولوجي المعهود. فكل قطاعات الحياة الاجتماعية والفردية تفتح أبوابها أمام رياح التغيير المستمر. والجميع يطفح مع أجنحة الخيال. والكل يطلب المختلف. ويبحث عما يدخل إلى نفسه المسرة، ويمررها من إيقاع الرثابة، ويطلقها من أسر الآلية. حتى ولو كان ذلك في مجال أبسط المتغيرات في البيت والشارع والمكتب، وفي مزاولة الهوايات والعلاقات المختلفة. فلم يبق أمام إنسان الغرب من هموم كبرى بعد أن كادت الوفرة أو الراحة تعم معظم قطاعاته. وغدت نخبة، بل معظم قطاعاته هذه تبحث عن المسرات الصغيرة والعبارة، والغرائبية، حتى استعادة أجواء القرون الوسطى، وإحياء أسرار السحر والتنجيم، وتأليف الجمعيات والطرق شبه الدينية والروحانية، واصطناع الطقوس البدائية، وتمجيد العودة إلى الطبيعة والسياحة في مجاهل الغابات والصحاري والقطيّن الشمالي والجنوبي.

أما السياسة وقضاياها الكبرى التي كانت تعبى المشاعر والأفكار، وتقسّم المجتمع إلى يمين ويسار، وتستقطب الشباب والقرى العاملة والطلائع المثقفة في أحزاب وجبهات شعبية ووطنية وسواها، فقد انحسر سحرها، وتغيرت ملامحها إلى أقصى حد. وانسحبت من معظم مجالات الاهتمام الاجتماعي والفردى. ولم يبق في ميدانها إلا السياسة المحترفون أصلاً. وكادت الأحزاب والحكومات تتحوّل إلى شركات من القطاع الخاص منشغلة ببعض قضايا القطاع العام. أما إنسان الحياة اليومية فهو منسحب من معظم نشاطاته السياسية التقليدية المعروفة: في مجتمع الأمم خلال الخمسينيات والستينيات. ويكاد لا يتذكرها إلا في مناسبات الانتخابات. وحتى هذه فمن دور إلى أخرى تغيب عنها الأثرية الناجية. فظاهرة تقلص عدد المشاركين والمقترعين تنخفض إلى ما هو دون النصف وأكثر، وغدت من العلامات التي تشير إلى اختفاء المنتخب السياسي العام، ليحل مكانه المنتخب المحلي في البلديات والأنشطة الترفيهية والرياضية الأخرى. والصحافة السياسية كذلك هي في تدهور متواصل. بل كل المقروء والمكتوب يتراجع وراء تقدم المسموع والمرئي. وفلسفة العمل كلها تلقى ذات المصير من التحولات المضادة. تلك التي كانت في أساس انطلاق الصناعة والتجارة والإنتاج الكثيف. فإن ثمة أخلاقاً أخرى غير تلك الأخلاق البروتستانتية التي كشفها ماكس فيبر في أصل الانطلاقة. وتلك الروح التطهيرية والمنخرطة في العمل والدقة والتنظيم وتسريع الإنتاج، تحمل مكانها أخلاقاً وروحاً أخرى، تشيد بالفراغ والعطل، وتقلص الجهد إلى حدوده الدنيا، والانصراف عن هموم العمل والمكتب والتجرب إلى تنظيم المتع وإعداد برامج الرحلات الأسبوعية والموسمية والسنية.

أما السياسة ومصارعها الكبرى فقد تركت لشاشات التلفزة في بيوت الغرب تطلّ من خلال معارك القمع والجوع والقتال الأهلي التي تعرضها هذه الشاشات باعتبارها هي الحياة اليومية للإنسانية أخرى، تقع ما وراء حدود العالم المتحضّر. إنها إنسانية العالم الثالث التي غدت تشكل للمتفرج الغربي ذكرياتٍ شحيحة، يوم كان لا يزال يجيأ فترة ما قبل تاريخه، تاريخ الرفاه والاستبهاج الدائم، والبحث عن متع طفلية لم تهرم بعد.

ومع ذلك فإن الاهتمام بقضايا الشأن العام في الغرب ليس غالباً تاماً. ولربما كانت مشاكل البيئة والتنبه لحساسيتها وخطورة الكوارث التي بدأت طلائعها تبرز من خلال تغيرات سلبية في الفصول وحالات الطقس، ومشاكل التلوث بكل أنواعه في الجو والأرض والماء والغابة. . والجسد، فقد صار كل ذلك مصدر قلق من نوع جديد للطلائع الواعية سرعان ما يقبضون من المهموم العامة التي تتناول الجميع. فالحزب «الأخضر» هو حزب السياسة الراحنة وله المستقبل وحده على أنقاض أحزاب اليمين واليسار. والرأسمالية «المتوحشة» هي التي سوف تستهدف من جديد عبر هذا الجنون الفظيع في استهلاك كل ما هو حي في الطبيعة. فإن شعارات إنقاذ الجو والموارد الطبيعية والأنهار والتجار والغابات وحيواناتها وجسد الطفل والمرأة والشباب والعجوز. . هي أهداف السياسة البديلة عن كل سياسات الماضي وإيديولوجياتها وأحزابها ومعاركها، وهي التي أخذت تزيج كل ما عداها من ساحة الاهتمام اليومي. وسوف تحقق هذه السياسة ما لم تستطع أن تحققه كل صراعات الماضي، إذ ستكون حقاً سياسة للجميع، لكل الناس، للإنسانية عامة، تخترق القوميات والعنصريات والقارات. وتتجاوز خطوط الفصل بين عالم أول وثان وثالث، وتصير للعالم كله. فالسياسة الخضراء هي المحور الراهن والمستقبل الذي سيعيد صياغة مختلف حقوق الإنسان ونضالاته العريقة، من منطلق وحدة الوطن / الأرض، للجميع. سيكون هو محور التحول المادي الموضوعي الأكبر الذي لم يخطر ببال أكثر إيديولوجيات الماضي ثورية ورؤية مستقبلية.

فما سوف يغير العالم حقاً، كل العالم، ليس وحدة الطبقة العاملة في كل العالم، بل وحدة الإنسان مع الطبيعة، مع الحياة، من جديد. فذلك وحده هو المخول بأن يوقف الأنهار الشامل نحو الفناء المطلق. يشكل القطيعة الحاسمة مع نظام الإنتاج من جلوره الفكرية وأشكاله الاقتصادية وأهدافه التسويقية. عند ذلك ستواجه الرأسمالية أعلى مراحلها حقاً، عند أخطر مآزقها. فإن تغير مادة الإنتاج وآلاته وأهدافه يعني أن نظاماً جديداً مختلفاً كلياً هو الذي سيرث الأرض من بعد الرأسمالية. وإلا لن تكون هناك أرض لأحد. والآن فإن خطر الدمار الشامل لحضارة الوفرة والرفاهية، وحضارات العوز والقهر الأخرى لن يوفّر أحداً، لا غرباً ولا شرقاً. وإن موت الأرض سيحل مكان الحرب العالمية النووية. وبلاد أوروبا وأميركا، المستهلكة أرضاً وجواً وإنساناً، هي المعرضة أكثر من بقية أصقاع الأرض، لخطر موت الأرض والجو تحتها وفوقها.

الحداثة البغدية تأتي لحظة وعي نادرة في حياة الشعوب والحضارات. وهي إذا كانت قد أتت نتيجة تصفية نهائية للجبهات الإيديولوجيات، وتتويجاً للحداثة التي انتصرت في مختلف معاركها على الخصم المتصور تارة في الموروث، أو المعهود، والمتداول، والنمذجة والصنمية. . إلخ. فإنها في الوقت نفسه عندما تتوفر للفرد حجم سعادته الأصلي المطلوب، أي عندما تحقق له حلم السعادة الحقيقية، فإنها تذكره في آن معاً أن الثقافة المستقلة عن مراجعها البيروقراطية والتقنية لا بد لها من العودة إلى هذه المراجع كما تجعلها تخضع هي كذلك لتغيراتها. فالحداثة البغدية المترعرة في ظلال الرأسمالية ذاتها ومراحلها المتقدمة، لا يمكنها أن تغفل عن موضوع اعتراضها الأساسي: ألا وهو جنون الإنتاج الكمي وانفلاته الوحشي، بحيث يستهلك في النهاية آخر ذرة حياة أو مادة في الهواء والإنسان والأرض. ولذلك يتمسك الفكر التاريخي الجديد بلحظة الحداثة البغدية وكأنها هي أعلى منعطفات المستقبل الإنساني. لأنها هي المدخل الحقيقي إلى عصر

التاريخ، من عصور ما قبل التاريخ. فالاختلاف يعم كل شيء. ويصير وحده هو المقياس وهو موضوع قياس المقياس في الممارسة السليمة. ذلك لأن الحدائق البعيدة تضع حداً لما يسميه (ليوتار) بالحكايا المستحيلة، أي كل تلك المذمبات الكبرى التي حاولت أن تعقل العقل في إنتاج وحيد له يأخذ طابع العقائد المطلقة.

فالرأسمالية رغم صمودها، وإمكاناتها المتجددة في تجاوز مراحل نموها، سوف تظل واحدة من أكبر هذه الحكايا المستحيلة التي مع ذلك تظل ممكنة. ولكن حتى الاعتراض عليها، من قبل الثقافة، وظاهرتها المعاصرة: الحدائق البعيدة، ليس هو كل ما تسمح به الرأسمالية. ولا بد أن تصل الرأسمالية إلى الحالة التي تغدو فيها مقاوماتها المتعددة [الاستيعاب، الحوار، التلازم، والتكيف، التغير المحدود إلخ...]. أضعفت من قوة المعارضين ليس على حكاياتها المستحيلة فحسب بل على ما تتمتع به هذه الاستحالة ذاتها من الممكّنات. فالحزب الأخضر سيكون المعارض الأكبر والأخير. سيفرض الاستحالة النهائية على حكاية الرأسمالية، باعتبارها أعلى ممكّنتها.

من التطهيرة إلى المتعة، ومن محاسبة الذات وصرامة الاقتصاد الفردي في المال والإنفاق، كما في العواطف والسلوك، كما في الأفكار والمفاهيم، إلى التمتع بكل لذات والأعيب ومسرات السوق الاستهلاكية الحديثة، وإطلاق حريات الأفراد والتوغل أكثر فأكثر في استخدام الآلات الحديثة وصولاً إلى مرحلة الكمبيوتر، الذي هو بمثابة أعلى مراحل تجريد الآلات والانتقال من حضورها المادي الكثيف إلى التعامل مع رموزها وأرقامها عبر الحاسبات الالكترونية، كل ذلك في الحقيقة جعل المجتمعات الصناعية نحيًا عبر قفزات سريعة من ألوان المتغيرات في كل شيء، حتى بلغت حالة تشبه الإشباع، استهلكتها قبلها كل غزونها من الحرمان والقمع والتحجيم والخصي؛ فيكاد يولد الجيل وسط فراغ من ملاءة كل شيء حوله وجوداً وممارسة⁽²⁾

أنجزت الحدائق جميع معاركها الأساسية، وأسقطت كل الحواجز أمام المستقبل. لذلك إذا ما أتت الحدائق البعيدة فلن تلقى أمامها ما يعيق حركتها. فهي - في - الفراغ إذن، وتكاد تكون فارغة هي أيضاً. لكن التاريخ والعالم يندرجان تحت حواسها بكل أحداثها وأشيائهما. فهي لا تؤكد المستقبل من أجل أن تقلل من سلطان التراث، الذي لم يعد له مثل هذا السلطان. وهي ليست مسعورة بالتجديد والتغيير. لأن كل شيء من أمس واليوم وغداً، وهنا وهناك، يمكن أن يكون له طعم ومذاق. لا شيء ينفي سواه. والاختيارات التاريخية والمصرية الكبرى غدت زهوراً في حديقة هائلة. يمكن للحدائق البعيدة أن تنتشق عطر هذه الزهرة، أو تلك، دون أن تحكم على إحداها بالزوال لصالح الأخرى.

عل الرغم أن عصر الحدائق البعيدة لم تظهر بعد جميع معالمه، فإن رواة من مفكرتي لحظة الانعطاف الراهنة، ومن فنانها ومبدعيها، يتأرجحون أملاً وتوجساً أمام الفراغ الجديد. فما هو ذلك التاريخ الذي يشيعونه إلى المتاحف والأقبية والمخازن بكل مجلداته وعصوره وعقائدياته وملاحه الرهيبة. وهل هو حقاً كف عن أن يكون هو ذاته. وصرار: ما قبل التاريخ بالنسبة لطبيعة التاريخ الجديد الآخر الذي يولد من هذا / وفي الفراغ. وهل سيكون لديه قصص وحكايات جديدة مستحيلة. وكيف يمكن للفراغ أن يكون له تاريخ، وإن ينشئ تاريخاً.

أليس ذلك مما قد يوحي بطمأنينة إلى البعض، ولكن بالقلق والارتباب إلى تلك القلة -

ولعلها الأكثرية الصامتة - التي لا تزال تعتبر أن عصور نسيان الكينونة لا يمكن لها أن تزول بهذه السهولة. فالتقنية التي استراب منها هيدغر كثيراً وحام حولها وحاورها طويلاً لم تؤد، كما كان يتوقع، إلى إلغاء مشكلة الكينونة من أساس وعي الإنسان والتفكير في ذاته والعالم. بل حدثت معجزة الانشقاق بين الكيان للبيروقراطي التقني والكيان الثقافي الذي استطاع أن يبقى هو الآخر، والمختلف. وما هو من جديد، بعد تأكيد قطعيته، يعود إلى مناوشة الكيان الأول الذي يجسب أنه وحده المسيطر. تتحقق المناوشة بمولد اللون الأخضر مرة ثانية، باعتباره هو أهم أعلام الثورة الباردة والحداثة التي تحبل بها وتنتجها الحداثة البعدية. إنها الثورة الأخيرة التي تنهي تاريخ الثورات وفلسفاتها، من حيث هي مراكز قوة وتسلط، وتعرضها من جهة ثانية باعتبارها تدخل عشيرة الأذهار المتنوعة في الحديقة الخضراء التي هي بستان المستقبل الشاسع الواسع مالمكاً وطننا الأعظم والوحيد، والأخير، الذي هو الأرض.



ليس ذلك. هو انحلال الغرب كما تنبأ به العدميون منذ أواسط القرن الماضي وضوئاً إلى إشينغلر. ولكنه ربما كان نهاية لكل حضارة، كما شرح دانييل بل ذلك تأويلاً لفوكو. وهي الأطروحة التي تناقض الميغالية التي كانت ترى هذه النهاية تحقيقاً لكمال يتحد فيه العقل مع ذاته. فالنهاية التي اقترحها وناداهها عديميون، مفكرون ومبدعون كثر، ربما هلّت وحلّت الآن داخل المشروع الثقافي الغربي ولكن بطريقة لم يتوقعها أحد. فإن من انتهى وانهار كان هو مشروع الذاتية المطلقة الذي أبهض مولد الفرد الأنثوري في عصر الحداثة الأولى. وهو برهان فوكو الكبير الذي نعى الإنسانية، ولكنه أعلن مجيء «إنسان، بعد انتهاء: الـ-إنسان. وهو الكائن الذي علينا من أجل أن نعرفه ونفهمه أن نلتقي به أولاً هنا والآن، وجسده في جوار جسدنا. لذلك لن نلقاه نهائياً، لأننا في كل لحظة نفاعاً به مختلفاً. سيظل يسبق كل ذاتوية تريد اعتقاله وتصويره، وتصييره⁽¹⁾.

ليس هو انحلال الغرب كما توقعه العدميون، ولكنه انحلال المشروع الثقافي للغرب، الذي احتوى تاريخ الفكر والممارسة منذ عصر الأنوار حتى مشارف نهاية القرن الحالي. تلك هي طلائع الغرب المختلف. وذلك هو المنعطف الذي يبور فيه نهائياً المشروع الثقافي الغربي في كل معالمه وماهيته الفكرية والأنطولوجية، ليولد من رماده طيرٌ قَيْنِقٌ آخر. ويكون من أوائل (مبادئه) ألا يكون له مبدأ. إذ يجعل البحث عن الهوية هو آخر ما يشغله، فالأفراد، البشر هم الذين يتقدمون أولاً ساحة الفكر والممارسة. وأما ذواتهم فلإنها ليست موضع اهتمام من أحد. إذ إن فلسفة الفرد الجديد هو أنه لا يجعلها مذهباً، ولا يتلقاها من تربية ومربين، ولا يقيم لها المؤسسات والأنظمة الكلية والدول الرهيبة، لأنه هو من يسبق فلسفته. وهو من يخرج له كل لحظة ذاتاً أخرى.

هنا تزول ثنائية الواحد/ الآخر. لأن الواحد هو الذي يمكنه أن يكون الآخر حتى بالنسبة لذاته. فلاستقطاب في الثنائية منطق هرم. والآخر ليس هو النقيض، ولا المنافس، ولا المغاير الخارج عن الواحد، والقائم دائماً بقيالته. ذلك أنه عندما تهلل واحدية الواحد لا يبقى ثمة ضرورة لأي استقطاب. لأن الواحد الذي لم يعد واحدياً خرج نهائياً من الأيقونة. وعاد إلى تلك المسافة ذات المراح الواسع التي تفصل الأيقونة كشيء عن أصلها كمرجع. وعندما تنهار أسطورة

المراجع لا يتبقى للفرد إلا أن يقف دائماً تحت سمت الشمس حتى لا يزوغ من سمته إلى ظله⁽⁴⁾.

فالوقوف تحت الشمس مباشرة ورأسياً دون انزياح هو الذي يحمي ويعيد وحدة الجسد وظله. ولا يخرج من الجسد ظلاً يعوم على المسافات حوله. يجدد صاحبه ويشرع في إقامة علاقات الأنا والآخر، الذات والآخر. فالظل يعود ليدخل واحده الأصلي، لا يبقى مجرد وهم منسحق منه ومرتبطة به، دون أن يكون شيئاً ما حقاً. والظل إذ يعود ويدخل واحده الأصلي فإنه يعيد الآخر إلى مملكة الواحد الذي لن يبقى واحداً، ولكنه هو الكثير. لأنه يصير دائماً هو- آخره. ولكن: فيه، و: به. إذ إن الواحد هو الخارج الآن عن ذاته، وليس ظله الذي كان يحسبه هو ذاته، ويشرع في إعادة تأسيس حقيقته بالنسبة للظل الذي يفدو هو المرجع، وفق عملية إسقاطية تجريدية ومصطنعة. ولكنها للأسف هي تلك العملية التي كانت في أساس بناء المشروع الثقافي الغربي، على مبدأ الذاتية المتعالية حيناً، والمفارقة حيناً آخر، وحتى المحايطة، ولكن التي تتحقق محاشيتها في حيز ما، خارج الفرد على كل حال.

يصير الآخر هو الواحد الحقيقي، والذي لا يدخل الواحد إلا ليدعوه أن يكون دائماً خارجاً. لأن الآخر يجمد الآن الواحد الواقع دائماً في المجال الوحداني مقابل المجال الجواني للفرد. ليس ظلاً شاحباً يعدو وراء صاحبه، ودون أن يدركه صاحبه هذا مرة؛ إذ لن يحصل ذلك إلا عندما يقف الفرد تحت سمت الشمس سمتياً ورأسياً، لامنحرفاً ولا مبتعداً ولا مثلاً. بمعنى أن من ينبغي أن يخرج من الفرد أخيراً هو الفرد ذاته. فلقد كان المشروع الثقافي الغربي منشغلاً دائماً بنسج ذاتيات عن نفسه، يطرحها فوقه أو أمامه، أو بين شعوبه ومجتمعاته، وداخل المجتمع الواحد بين طبقاته، وبين أفرادهم أنفسهم. ويتصورها أنها هي الآخر الذي عليه أن يتعامل معه، ويتحرك بالنسبة لدلالاته ومعانيه. وقد حلت الأخرية في قالب مفهوم الوساطة. غير أن الوساطة والوساطية ظلت تجريدية. وبذلك لم يستطع الفرد حقاً أن يخرج [إلى]. ولم يتأكد فكر الخارج إلا عندما تساقطت الأخرويات المطلقة واحدة بعد الثانية. عندئذ فرض البر الحقيقي كوجود جسم ومادي، نفسه، وغداً هو جغرافية الخارج.

نحن الآن نقف حقاً في مركز هذا التقاطع الأهم في فلسفة تاريخ الثقافة - والإنسان. إنه الوشك في الانتقال من الفكر الظلالي إلى: الفكر الواقعي. عند ذلك يفتح البر بدون حدود، ويبدو المتناهي هو اللامتناهي الأرضي الواقعي، الممتد تحت حواس الفكر إلى ما لا نهاية مادية إلى أقصى حد. فأن يشغل الإنسان حيزه المحدود، وأن يشغل الشيء المحدود جداً، وأن تغدو الفكرة ملحقةً بمفكرها، أو بشيئها، بحيث يصير التجاور في المكان هو أفضل تعبير عن العلاقة، لأنه هو العلاقة الحقيقية القابلة لأن تفرض ذاتها بين الناس والأشياء. وما لم يمكن تحويل ارتسام الإنسان أو الشيء إلى موقعه الفعلي، فإنه يظل ارتساماً في الفراغ. صحيح أن الفراغ هو الحالة المرجعية الأخيرة التي يجب ألا تصدنا بهول حقيقتها، كونها لا حقيقة ولا سواها، ولا أن يجفينا منظرها الذي هو اللاشيء حقاً ونهايةً، فإن قيام جسد الفرد، جسد الفكرة يفترض الخلاء لتحديد موقع. وحتى يتم الانزياح أو الانتقال من موقع إلى موقع لابد من قطع المسافات التي ليست هي سوى خطوط وهمية أو لاوهية، في سطوح وهمية أو لاوهية، ولكنها كلها تسبح في خلاء الفراغ.

هذه المواجهة مع الفراغ يرمز إليها خاصة تحوّل اللوحة من المنظر، إلى البياض وحده. أي إلى انهيار محصول الأشكال الموهودة كلها؛ فالبياض هو انتظار مولد الشكل المختلف الذي يمكنه أن يقف وحده عارياً من دون أية ظلال. ولذلك صار اللون بديلاً للشكل - الموهود. صار هو الشكل. وهذا يعني أن الفن استطاع حقاً أن يشتغل على الفراغ، ومن/ وفي مادة الفراغ. وأن يقدم أعمالاً طلبعاته المتتابعة منذ أكثر من قرن وفق إيقاع النماذج التي لا تتكرر ولا تقلّد. يظل النموذج وحيد ذاته. وتكراره يدفع فقط إلى ابتداء ما هو نموذج آخر، مزاح ومغاير. ذلك أنّ النموذج الذي هو وحيد ذاته، وغير القابل للتقليد - وليس ذلك لكونه خارقاً أو مستحيلًا، بل لأنه شيء الخاص فحسب - محتاج إلى الفراغ حوله كيما يعثر على موقعه. فالفرد يسبق دوره، خاتمه. وهو يأتي باحثاً عن ثغرة تفتح على فراغ. لكن الثغرة لا توجد قبل أن يشرع الفرد في حفرها، ويحولها إلى موقع له.

لا شك أن فلسفة الفراغ هي فلسفة اللاتماهي المضادة. إذ إنه عندما يزول وهم اللاتماهي المليء، ينقشع المنظر الآخر وراء اللوحة المهترئة التي لا يمكن لأية لوحة أن تحمده وتحمّده. إنه الفراغ، الذي ليس فيه شيء يرجع إلى شيء. وهو كله في موقع البدء الذي لم يبدأ بعد. الفراغ يلغي لعبة المرجعيات. إذ ما هو المرجع في النهاية. وهل حقاً ينبغي لكل شيء أن يخرج من شئته ليرجع إلى شيء آخر. وفي مجال الإنسانية ما حاجة الفرد لأن يبرح فرداً حتى يبحث ضمن يكون مرجعاً له. أليست ألفوظة المرجع هي: ولهم أسماها فقط. فما المرجع حقاً. الكونيه يحمل هذا الوهم، على الفرد أن يتراجع نحوه. ولماذا يتراجع. ومن يدفعه أو يفرّقه بمغادرة موقعه. أليس الاسم/ المرجع هو ما يريد أن يعطي نفسه وهم القدرة على إعطائه سواء. أليس هي أنظمة معرفية في الخلق، تتبع نظام الأنظمة المعرفية في التولوجيا العامة. بمعنى أن المرجع يظل الرصيص على من كان خارجاً منه، أو من كان من صُنعه. فالمرجع التولوجي ظل مسيطراً على النظام المعرفي باعتباره ليس مصدر الكينونة ولكنه واهب للمعقولة كذلك. فكان المخلوق أو المرجع يبلغ أقصى معقوليته عندما يستدل هو، أو يستدل به، على صانعه.

ولقد انتشرت إستمولوجيا المرجعية من هذا المنطلق التولوجي، الذي هو كذلك له أصل ومرجع يوناني أفلاطوني كما هو معلوم، وفي بنية الخطاب الفلسفي والعلمي الحديث، وليس القديم والقروسطي فقط⁽⁷⁾. وقد أخذت المفاهيم في هذا الخطاب باعتبارها في حذها المنطقي تمثل ماهيات، أو تندرج في سياق الأعراض الماهوية. فكان يمكن إرجاع مختلف الأنشطة العضوية وتركيباتها إلى مفهوم أو ماهية - الحياة. وكذلك الظواهر الطبيعية المادية التي جرى تجاوزها إلى ما تمثله هذه الظواهر من تصورات الذهن عنها المتفرعة كلها في النهاية عن أبشورة كلية هي الطبيعة. وهكذا تم التعامل كذلك مع كل ما له علاقة بالسلوك الإنساني، إذ ينبغي أن يكشف فيه عن ذلك الإنسان الكلي القدرة والحضور، كإلآه التولوجي السابق نفسه.

فالفردي ينبغي له أن يرجع إلى الإنسان - بالحرف الكبير-. وإذا التقينا الفرد في منعطف فينبغي بسرعة تجاوزه إلى الكائن الآخر الذي يخفي خلفه. هناك أصله ومرجعته. ولفظة (هناك) هذه، يمكن أن تكون في كل مكان، وليس في أي مكان. وقد غرقت منهجيات العلوم الإنسانية في صراع المدارس والمذاهب التي هي تولوجيا المرجعيات الجديدة الحداثية، فالوضعية والنفسية والاجتماعية، والاقتصادية والثقافية، ليست سوى عرقيات أو عناصر مستحدثة، تتصارع

على من تكون لها أولوية المرجع الذي يجعل بقية العوامل والعناصر فرعيات ثانوية، بالنسبة له. إن الخروج من ركाम هذه الصراعات التي شغلت نخباً فلسفية وعلمية وشعوباً، وأنتجت مكتبات وحروباً وساحات قتالٍ كذلك طيلة قرون، كان يتوقف ليس على انتصار إحدى هذه المرجعيات على سواها كما اعتقدت كل الصراعات الدونكيشوتية السابقة. بل كان الخروج مرهوناً بكشف بسيط يتعلّق بإعادة النظر ليس في المعارض ذاتها ولكن في الأداة التي أنتجتها، التي ليست هي كذلك المنهج أو المنهجية، بل ما يؤسس كل منهجية. إنه ببساطة نظام الأنظمة المعرفية. وقد كان هذا النظام المسؤول عن الأبنية الفكرية الممارسية السابقة يتلخص في: المرجعية. أي في هذا الشكل من الاستدلال الذي يعتقد بذاته أنه يفسّر المجهول بالمعلوم، في حين يُقَيّ دائماً ذلك المعلوم، الرئيسي، الذي هو المرجع، غائباً وبعيداً عن ساحة الرؤية والمعاينة والتحليل. إنه ما به يتمّ فهم سواه. أما هو، فإنه لقدرته هذه على تفسير سواه، يظل في منأى عن التفسير. إنه الأيقونة اللاهوتية المجدّدة في خطاب العلم، سواء منه الإنسوي أو الطبيعي.

عصر الفراغ إذن هو الآتي بعد انهيار صنمات المرجعيات كلها. وهو يبدو فراغاً سعيداً بلقياً ذاته أخيراً. يكتشف أن سواه لم يفعل شيئاً رغم كل الصخب الماضي. لكن هذا الصخب كان تمريناً رهيباً شاقاً للمعرفة كيما تحقق تجهيل كل الأدوات الأخرى التي ادعتها واستمدت منها سلطات لانهائية. الآن، المعرفة بدون أدواتية تدعيها أو تحتكرها، أو تنطق باسمها. الآن ليس إلا البدء، وحده يصلح للانطلاق والإطلاق. ولولا أن عصر الفراغ قد حلّ، لما كان ثمة محل لأي بدء، وسط غابات الأنظمة المعرفية السلطوية، المتشابكة المتصارعة. المعرفة في عصر الفراغ هي الآن مجرد القوة عارية عن أية سلطة. إنها في لحظة الانتهاء لذاتها فحسب: قوة قوية.

١١. المشروع الثقافي الضربي: لن أخيراً؟

بذلك تكون لحظة الحداثة البُعدية، هي الحداثة - التي - تحدث - ما بعدها. لا تؤذن ولا تُحْطِر بالمابعد، بقدر ما يتم لفظها حتى ينقضي حينها. تشبه الآن التي هي مجرد حدٍ هندسي مُتصوّر بين ما يمضي وما يأتي. ولكنه حدّ هندسي يختصر الواقع كله. لأنه هو الحاضر وحده. فليست الحداثة بهذا المعنى سوى حدّ شبه وهمي، لما يمكن أن يؤذن بحاضر يستعصي على القياس إن لم يتحوّل إلى ماضٍ. إن لم يتخلّف أثراً ما. تتبعه العين الأركيولوجية من أجل ألا تنقبض عليه، على ما لا يمكن القبض عليه، ولكن من أجل الإبقاء على ثمة نقطة ارتكاز توقف انبهار الفراغ إلى ما لا نهاية. هذه النقطة يشكّلها كون الفرد وحده هو الذي يتلامح شبّحه وحيداً، يخطر على آفاق الخلاء. إنه ما تتوقف عنده النظرة، ويكفّ عنده الفراغ عن الانبهار والاندلاق. والفرد في قوامه الرخص ذاك يحمل وحده عبء القوة القوية. لأنه يستطيع أخيراً أن يتلمّس الشقّ الذي يتقاطع عنده حدّ الفراغ الموهوم كملء، وحدّ الفراغ المتحرّر من وهمه ذاك. إنه لا يملك قوة قوية كما لو كانت أيقونة أو تحفة يعلقها على صدره. إذ إنه يقاوم دائماً انطياق حدود الشقّ على بعضها وإلغاء الشقّ نفسه، بنفسه أو بغيره. فالشقّ: تشقّق دائم. إنه فعلٌ مقاومة العودة إلى الملاء الجامد الموهوم حيث يبدو فيه الخضمّ وقد استحال إلى جهودية حقيقية هائلة، هلكَتْ داخلها كل كائنات البحار، وصارت مستحاثات. فالوضع: القوة القويوة هو الذي لا يزال يحتفظ من كل تاريخ الأركيولوجيات الذاتويات الإطلاقية، بخاصية واحدة، وهي قابلية المقاومة لأشكال العنف والعسف التي تتخذها تفصيليات المعرفة والسلطة حول لامركزية مركزية الفرد الجديد. إذ إن فعل المقاومة الذي يديه هذا الفرد في الدفاع عن لحظته في معاصرة ومزامنة لحظة القوة القويوة المنجسة من فعله المقاوم ذاك، إنما يهدف إلى/ ويكافح من أجل التمرّد على محاولة تثبيتته في مركزية نجشأها وغيادها باستمرار. فالشبيكات تقف له دائماً بالمرصاد، وهي على استعداد لتلتقط عبوره وتُدخله في عنكبوتيتها الهندسية. ولذلك يتشبّث فردُ الحداثة البعدية ببلوغه عصر فراغه. وهو مضطر كل لحظة لتجديد هذا البلوغ؛ كيما لا يضيع الفراغ من بين يديه، ويغدو هو حقاً على شفير الهاوية التي لا قرار لها.

السؤال الفلسفي المتبقي في تجربة: «لُقياً» الفراغ أخيراً، هو أنه كيف يمكن لوعي الحداثة البُعدية أن يكافح في آن معاً تهديد الملاء الوهمي للفراغ، باجتياحه كل لحظة، من ناحية، وتهديد الفراغ الحقيقي نفسه بالانزياح من الرقص الممنوع على شفير الهاوية، إلى الانهيار اللاتماهي في قعرها بدون قرار. فبين اجتياح الملاء الخادع، والانهيار اللاتماهي يولد شفير آخر هو: حدّ الحداثة البعدية، لامعاً كحد السيف وحيداً تحت الشمس يقطع الفراغ ويبقي عليه في

آن معاً. والمهم ألا يصدأ حد السيف، وألا تتجمع على شفرته بقايا دم لاي فراغ. وأن يظل ناصعاً ولا ساعاً يضرب نور الشمس والفراغ معاً دائماً⁽⁶⁾.



صحيح أن فرد الغرب يبدو سعيداً بعصر فراغه هذا. وأنه غدا بإمكانه التمتع بالنظرة الباردة إلى كل معارك الأسس؛ فبى كل أطراف ثنائياتها أنها تملك بعض الحق. وأنه لم تعد ثمة ضرورة قصوى لاجتراح واصطناع حرب ضروس بين كل قطبين يختلفان لذاتيهما ثمة ثنائية يبران بها احتراجهما اللامعدي. وأن صراع الطلائعية في حد ذاته، لم تعد له ساحة فعل حقيقية، ما دام التراث لم يعد يمكنه أن يتهدد الحدائة، وأن التراث نفسه قابل دائماً للتعامل معه وفق نظرة التعامل معه؛ فهو ليس المسؤول عن حسن التصرف به أو معه، أو سوء ذلك التصرف. وأن من يسمى أشياء التراث وعنايته هو صاحب القول واللفظ الذي يصوت في فسحة الفضاء الراهنة، الآن وهنا، ويحمل التراث عنف هذا التصويت، ويُفسره على أن يكون المسى لأساء الآخرين.

صحيح أن فرد الغرب يبدو سعيداً بعصر فراغه هذا. لكن سعادته باردة كنظرة الباردة، التي فقدت حس الصراع الدموي والثنائي والمركزي/ المحيطي. وانتقلت إلى حس الاختلاف، وأن الفرد صار يمكنه أن يتحدث عن فن خاص لحياته، وقدرة شخصية لابتكار وجوده، واستعادة علاقة مميزة ومتفصلة مع الكينونة على طريقته الذاتية والمتواضعة، لكنه في الوقت نفسه يدرك أنه خلف معاركه الماضية لمعاصريه من غير قارته وجغرافيته الثقافية التي لا يزال يدهي أنها تمثل حقاً تاريخ الحضارة [الوحيدة] في العالم، لكنه عالم جغرافيته تلك المحدودة سلفاً. فالإنسانية لا تحيا حياة القطاعات الإستمولوجية الرئيسة كمجموع كمي، وإنما تحياها كإنسانية نوعية ومختارة دائماً. ومن هنا فإن خطاب الحدائة سابقاً، والحدائة البعدية لاحقاً، عندما يتلفظ الغربي ويعتبره بمفصل تاريخ العالم، إنما يعني دائماً به ذلك العالم الآخر النوعي جداً، والذي يشبه فرد، كنقطة في الفراغ توقف انبهار الفراغ.

فهو إن المشروع الثقافي الغربي يبني لذاته مؤونة جديدة لخطابه القديم تحت المصطلح الحدائوي البعدية. أليس هو كمن يقول إن من حقه أن يدعي اكتشاف إستيميات أركيولوجيته الثقافية بأدوات لحظاته القطيعاوية المتابعة التي حققها تاريخ الغرب بأحداثه الفعلية وتحولاته الحضارية الكبرى. وأنه عندما يتحدث عن العالم، إنما يقصد عالم هذه الأركيولوجيا المختلفة الخاصة والتي قد تكون اختصرت أو نابت عن الإنسانية في تحصيلها، كمجموع كمي⁽⁷⁾.

لكن الغرب يُفرض العالم بعد أن كان يحتله فقط أو يستثمره. والحضارة ما بعد الصناعية تحتاج العالم كله. تلغي حدود السوق والفكر والمودة، واستخدام ألعاب الإنتاج الاستهلاكي، وتشكل الأرض وطناً واحداً. لكنه وطن متميز القطاعات والطبقات في مجتمع كوكبي هائل. فحق يغدو الحديث عن مشروع ثقافي غربي أو لاغربي من آثار العزلة الماضية التي كانت الأمم تفرضها على ذاتها وسط إيديولوجيات متنافرة؟ وهل يمكن القول إن التراكم الحضاري لكافة هذه الإنسانية، الذي قطف الغرب نتائجه الرئيسة حسب برنامج عقلانيته وقطيعاتها الانعطافية الكبرى، يعود ليصب في المجال الكوكبي الأرحب، اليوم أو غداً؟

مثلاً أن الذاتية الإطلاقية يزول عندها من صعيد الفكر، فإن الخصوصيات الثقافية والقومية تأخذ هي كذلك طريق الانعطاف نحو التمثفصل والحوار بدل التنافر والتنافي المتبادل فيها بينها.

فهل أن القرية الإعلامية الواحدة التي يشكلها كوكبنا الأرضي، تدخل حقاً مرحلة توازن استراتيجي حضاري بعيد عن التسميات والاستقطابات التي عهدها الإنسان في عصوره الحديثة والراهنة؟ فإن انهيار ثنائية المسكرتين: الشرقي والغربي، يسجل أخطر إشارة إلى ظاهرة التحول الكوني الحالية. ذلك أن غزو الحداثة قد فاق كل صراع إيديولوجي وخلف معارك المذاهب وراءه؛ بحيث إن أكبر قلعة عسكرية استراتيجية إيديولوجية، وهي الاتحاد السوفيتي، تشهد تفككاً بنوياً لا مثيل له، تحت وطأة الاعتراف المطلق بعجز بنائها الماضي الحالي عن الاستجابة لأبسط دواعي حقوق الإنسان التي حلمت بها أجيال ثورته الأولى. فإن انهيار هذه الثنائية التي استقطبت التاريخ العالمي لن يكون مجرد حدث سياسي، لكنه واحد من أخطر زلازل الأنظمة المعرفية في حد ذاتها. إنه يعلن حقاً عن مولد الحداثة بعدياً خارج التحديدات التقليدية. فهل هي حداثة العالم - كله هذه المرة. هنا يتجاوز المشروع الثقافي الغربي، وكل مشروع آخر جهوي، وجيوسياسي حضاري، يتجاوز ذاته، ويرى ملاحه تنعكس على مرآيا عديدة تغيرها، وتوزعها في كل مكان تولد فيه الفردية الإنسانية الجديدة، حرة ومستقلة، وقائمة بنفسها.

الجهوية الجغرافية، والثقافية، والإثنية تفارق أوهاهما عن مرجعياتهما المطلقة المثبتة لذاتها، والمنكرة لكل من سواها؛ تلج حقاً أبواب الاختلاف والتعددية، وتتورط شامت أم أبت، في شبكيات التفاضلات التي تميد سلطة التوازن في لحظة الحداثة البعيدة لكل مفردات الأفراد ومصالحهم وأفكارهم. وإذا نتاج لكل قوميات الإنسانية أن تتواجد متزامنة معاً مع كل مشاريعها الثقافية التاريخية، فإن ذلك سوف يجرر استراتيجية الثقافة من سيطرة الاستراتيجية السياسية الوحداية المتمثلة في صراع الإفتاء المتبادل ما بين مركباتها العسكرية/ الإيديولوجية الكبرى.

إن معجزة انبثاق الحداثة، الحداثوية الحقيقية، من بين شقوق هذه الكتل والمركبات العنيفة الهائلة التي أطلقت حروب الذاتويات الخرافية منذ ألفين وخمس مائة عام على الأقل، يضع الفكر والعالم على عتبة مستقبل الاختلاف الذي لم تتصوره أية إيديولوجيا أو يوتوبيا سابقة. ذلك أن هذا المستقبل ليس أبداً سيطرة لأية إيديولوجيا على سواها، ولكنه مستقبل النصر على أية إيديولوجيا كانت. فليس غداً ثمة دين متفرد، ولا ماركسية أو رأسمالية منتصرة حقاً. كل هذه التسميات سوف تنهار مراجعها النظرية عندما تفقد كل أساس لها في تحولات واقع الفرد الإنساني نفسه الذي اخترعها، عندما كان عاجزاً عن اختراع فرديته المباشرة. أما عندما يعثر الإنسان على فردة هكذا صدفة من صدف التاريخ غير الاحتفالية ولا الاستعراضية، فسوف تبهره سهولة الاكتشاف التي تأتي في إثر التجارب الماضية المهولة. إذا ما كان أبسط من أن يعثر على نثيته الخاصة في جسده، وحيزه الخاص، بدلاً من البحث عنها فيما لا ينتهي من أمواج وموجبات الخضم الذي هو غارق فيه. لكن تجربة تخوم الخضم هي التي أوصلت الفرد إلى نثيته الخاصة هذه، إلى معايشة ومعاينة تخومه الخاصة، وتجاوزها والارتداد إليها.

من دون تاريخ المشروع الثقافي الغربي، ومن قبله مشاريع الحضارات الإنسانية الأخرى السابقة أو الموازية أو اللاحقة، ما كان يمكن أن يولد أخيراً المشروع الثقافي بدون نسبه هذه: الغربي، لكي يغدو مشروع إنسان - فرد في أية جهة بدون الجهوية.

وأما المشروع الثقافي العربي، ألم يكن هو بمعنى من المعاني قارئاً وكتائباً ومعايشاً داخل المشروع

الغربي الذي غدا وحده منذ عصر أنواره محتكراً كل عناء التجربة بالنيابة عن كل: ال- إنسان. لقد انزاح المشروع العربي قرونًا عديدة عن الحدث، عن المايحدث، عاش هامش المايحدث للآخر. وكان غيابه ذلك يشكل جزءاً فعلياً من معاناة المايحدث لدى الآخر نفسه. لأن المشروع الغربي حين تبني نظام الأنظمة المعرفية والسلوكية في نموذج الثنائية، كان عليه دائماً أن يكتشف الآخر، وحتى أن يخترعه اختراعاً إن لم يجده، كيما يُتاح له أن يكتشف حيويته الخاصة. وكان المشروع العربي واحداً من جملة الغائبين. لكن الغربي الذي صار هو الذات (بالحرف الكبير) كان يعامل الغائبين كما لو كانوا حاضرين حقاً، كان محتاجاً لوجودهم ولعُدتهم التقليدية في الشغل، كيما يشق مسافته الخاصة، ويقدر على اختراع المقياس والمعيار، لدى مغابرتة الخاصة، وتقدم هذه المغايرة على كل ما عداها: أيتام ومشرّدي الحضارة.

والحق أن مغايرة الآخر بالنسبة لذاتية المشروع الثقافي الغربي إنما كانت متضمنة في/ ولازمة عن صناعة ذاتيته لنفسها، منذ أن استطاع الانفلات من قبضة الاجتياحات الهمجية التي كانت تبعث بموجاتها المتتابعة مراكز البداوة من الأعماق الآسيوية الشرقية. في حين كان المشروع الثقافي العربي قد استهلكته زحوف هذه البداوة على عقلانيته وثقافته قبل أن تدمر تكويناته السياسية إلى غير رجعة. فقبل الحديث عما يشبه المعجزة الغربية في اكتشافها لطريق الحداثة، ينبغي أن يترك الحديث للخطاب التاريخي المحض كيما يحدّثنا عن حقيقة تلك المعجزة الأخرى التي أخرجت بعض شعوب الغرب من شرط الهمجية الأولى في ذاتها، ومن قابليتها للاجتياح والاستيعاب الهجمي الآخر المتتابع نحوها من عمق الشرق الآسيوي⁽⁸⁾.

وإذا كان ما يسمى بالتراث اليوناني المسيحي هو الذي حمل هذه النقلة المعرفية الأولى، هو الذي شكل الحاجز الحضاري والمادي بين ما قبل التاريخ ومولد التاريخ الغربي الحديث، فإن تحقق العقلانية الشمولية مع عصر الأنوار، وانعطافه الحداثي الفاصل مع الثورة الفرنسية، إن هذه العقلانية بالذات التي شكلت حضارة الحداثة، غدت فيما بعد موضوع الثورة الجديدة للحداثة البعيدة. لكن دون هذه العقلانية الشمولية التي درس فوكو أدق تفاصيل ألياتها وكشف بذلك قدرتها الهائلة على إعادة صياغة المجتمع بكافة خلاياه ومؤسساته ووضعها جميعاً تحت رقابة شبكيات تلك المعارف التي هي سلطات، والسلطات التي هي معارف. فالدرس الفوكوني يكشف نظام الأنظمة المعرفية التي صنعت تحقق معجزة الحداثة التي بدونها ما كان من الممكن أن تنشأ ثنائية الثقافة والعلم من ناحية، والرأسمالية والتقنية من جهة أخرى. وهو ما كان أبرزه ماكس فيبر بوضوح وحسم عندما أرجع نشأة الرأسمالية إلى نظام قيمي وسلوكي تمحضت عنه البروتستانتية المعروفة بنزعتها الاقتصادية المفرطة في كل شيء اعتباراً من الفكر إلى السلوك إلى المال والعلاقات المنزلية والمجتمعية، مما ساعد على إطلاق المؤسسة الصناعية. الإنتاجية فيما بعد في مراحلها الأولى، وحاولت أن تطابق بين اقتصاد الإنتاج والسوق واقتصاد الأخلاق والتعامل اليومي في ظل ما يشبه روعية كنسية خالصة⁽⁹⁾.

هذه المعجزة أو هذه الخصوصية التي تمتع بها تاريخ العقلانية الغربية سواء في مرحلتها البروتستانتية المؤسسة للرأسمالية، أو مرحلتها التالية المشكّلة لما يُسمى باقتصاد ما بعد العصر الصناعي، لن تبقى خصوصية احتكارية في انعطاف ومولد الحداثة البعيدة. لأن العصر ما بعد الصناعي الذي أثبت اختلافه وهويته المغايرة منذ أواخر ستينيات هذا القرن راح يعدّد مراكز

الإنتاج التقني. وبدلاً من مؤسسة المصنع بكل لوازمه الفنية والمالية وخبراته المتنوعة، يعود العقل الفردي ليمسك من جديد بمآلة الإنتاج الرئيسي. يغدو هو المنتج لأنه هو الكمبيوتر الأول في عصر الكمبيوتر. إنه مكتشف وصانع الأنظمة الإلكترونية. إنه يرسم على الورق النظام الإلكتروني الذي يمكنه أن ينتج جيلاً جديداً من المشاريع والمصانع والتجهيزات. ولذلك تحطم مركزية الرسائل التقليدية ذاتها، وينفلس ويتشر تعدد متنامٍ لمراكز صنع الأنظمة الإلكترونية والسيبرانية⁽¹⁰⁾. فليس مستغرباً أن يمسك الشرق الأقصى بناصية تبديع هذه الأنظمة انطلاقاً من اليابان، ثم تنشر اليابان مركزيات متعددة حول المحيط الهادي لإنتاج أجيال وأجيال متلاحقة من هذه الإلكترونيات التي هي خاصية اقتصاد المستقبل الإنساني كله، والهدف الذي سعى إليه عن وعي أو غير وعي، تاريخ الاقتصاد السياسي التقني منذ السؤال السقراطي الأول.

إذن: نستعيد الخطوط الأولى لمشهد العصر العقلاني. فنجد أن انبهار أنظمة الذاتويات الكليانية رافقه كذلك كسر احتكار المركزية السياسية العسكرية (انبهار نشائية الاستقطاب الصراعى: شرق - غرب) من ناحية، ومن ناحية ثانية تحقق انفراط مركزية الاقتصاد الرأسمالي والإنتاج الكتلي الاستهلاكي، مع ظهور أطراف مركزية متعددة خارج الدائرة التقليدية (أمريكا وأوروبا) في الشرق الأقصى وأمريكا اللاتينية إلى حد ما، وما يُتَظَر أن تقدمه الصناعات البروتوكيماوية وتوابعها في الوطن العربي من قواعد إنتاجية محيطية تبني مركزيتها الخاصة كذلك. فما كان يُسمى بالمجتمعات الصناعية المتقدمة تفقد تدريجياً حدود عالمها الخاص. ولكن ليس هذا لأن هناك مجتمعات أخرى تنزع منها هذه الخصوصية أو بعض معالمها، وتحاول مجاراتها وحتى استباقها. بل إن قطعة هذه المجتمعات الصناعية المتقدمة نفسها مع كيانها السابق المتصف بالمركزية الشديدة الفكرية والإيديولوجية، السياسية والاقتصادية، بكلمة واحدة: المتميز بتلك المركزية التي هي استراتيجية الذاتية اللامتناهية المتضمنة في أساسية المشروع الثقافي الغربي - إن قطعة هذه المجتمعات مع نفسها وخروجها من تاريخ الحداثة الناقصة - حسب تعبير هابرماس⁽¹¹⁾ - إلى تاريخ ما بعد تلك الحداثة هو الذي سمح بإلغاء خارطة العالم التقليدية بين مركز وأحد ومحيطات تنداح وتدور حوله، وتتعلق مصائرهما بخيوط الاتصال والانفصال مع هذا المركز. لقد صار المركز منفلساً ومنفرداً ومبعثراً في جغرافية الحضارات العالمية كلها.

ذلك ما وضع حداً مادياً اقتصادياً وجغرافياً ظاهراً لاستراتيجية المشروع الثقافي التقليدية المبينة أساساً على احتكار المغايرة مع الآخر. واستبعاده دائماً إلى حيز الانفعال وردوده الآلية مقابل تقنين المنبهات والمرسلات الصادرة عن المركز، أي عنها هي بالذات، بحيث يظل ذلك الآخر هو الآخر الوهمي والتبعي المنوع عن أن يكون نفسه.

إن قلب خارطة المركز والمحيط يؤذن بزوال ليس الاستراتيجيات فحسب، بل كل فكرة عن إمكانية قيادة الآخر، في الوقت الذي يتمكن الفرد من قيادة ذاته فقط. فالعالم يشهد قيامه جميع أمه وشعوبه من غلاتها اللاتاريخية، وهوامشها المنسية، ومغاويرها القروسطية. ولحظة الأنوار لا تعود حكراً على شعب أو قارة، بل تجوس اليوم بيوت البيض والسمر والسود والصفير. فهناك ديمقراطية التنوير الحقيقي تفرض شرعتها أخيراً قبل ديمقراطية الأوطان والسياسات المحلية والإقليمية. وتغير العلاقات الدولية، والشبكيات ما بين الحضارات والثقافات، إنما يؤذن كذلك بانتهاء كل فلسفات الأمن وتوازناته الخرافية والأسطورية، الموصوفة تارة بالإقليمية أو الدولية أو

القطرية. لأنّ ثمة أمناً واحداً لوطن الأرض أجمع، وعدالة واحدة لجميع شعوب هذا الوطن. وهذا المستقبل غير الطوبائي لا تولّده إيديولوجيا معينة انتصرت على سواها من الإيديولوجيات المتضادة ولا أنت عشية حرب عالمية تعيد رسم خارطة العالم بناء على حصص المنتصرين وغسارات المهزمين.

هذا المستقبل اللاتوبائي هل بدأ حقاً قبل أن تؤشره ساعة أية من المذهبيات، ومعسكرات التنقية والمركزيات، والاستقطابات الثنائية ذات الطبيعة الحدية القائمة على إثبات الذات بنفي كل آخر. مستقبل يسوح في أرض العالم دون إذن من أحد، ويخترق كل الرقابات والحدود دون أن يتمكن أي تحليل أو سلطان من اكتشاف أخطاره المعجلة أو المؤجلة. تلك هي خاصية الحداثة البعدية، تعلن عن هداياها بعد رحيلها، وليس قبل قدومها.

الحداثة البعدية تخترق المجتمعات ما بعد الصناعية المتقدمة، وتفتح ساحاتها التعددية اللامحدودة في كل مجال من الفن إلى الفكر، ومن الصناعة إلى المردة، ومن الهندسة والعمارة إلى أشكال الحياة العائلية والفردية غير المنمّطة، وما بعد النمذجية، والباحثة عن متعيتها المادية والخاصة والتفصيلية، المتغيرة ليس فقط بالنسبة لسواها، بل عند فاعلها وحاملها بالذات من حال إلى حال، ومن مزاج إلى آخر.

لكن المجتمعات الأخرى غير المصنّعة بعد، أو التي لا تزال في حلبة الصناعة الرأسمالية أو البيروقراطية السابقة، فإنّ هم التقدم عندها لا يزال يكافح اختراق الحداثة البعدية، باعتباره آخر مخلفات الإيديولوجيا التنموية، ذات النمط الدولي أو الاشتراكي القوي. ذلك أن التقدم باعتباره عنصر الجذب النفسي وشبه العقلاني الأول للجماهير لا يمكن أن يكافح طويلاً مغريات الحداثة. فهو يعقد معها مداخلات وإيهامات وقهايات سرية وصوفية، ونفاقية. إنه، وقد غدا لا يستطيع أن يكون بديلاً عنها، فإنه يتابع ممارسة خطابه وكأنه هو خطاب الحداثة. لكن انكسار الحماية الدولية، وتمزق خيمة الثنائية بين العسكريين التي كانت تغطي كل تجارب الاستبدادات التقدمية ذات الطابع المحلي أو الإقليمي أو القومي، يفرض على خطاب التقدم ومشتقاته في قاموس التنمية ومؤسساتها الطفيلية الهرمة، التقهقر خطوات بعد خطوات عن حيز الحداثة، بحيث يلقي التقدم ذاته أخيراً وقد تكلّس على طرف نفيس تام من الحداثة. إذ إنّ سقوط القلاع الإعلامية من حول الشعوب المساة بالنامية، يجعلها تعيش زمن الحداثة العالمي، وإن لم تدخل بعد في أمكنته وحيزاته، ولم تنشط من داخل جاهزيته الكونية.

تتهافت أيقونة التنمية باعتبارها أحد أهم مرجعيات الأنظمة المعرفية التي صيغت فيها، وبلغتها، مقولة النهضة لدى الشعوب الخارجة عن إطار المشروع الثقافي الغربي. ولقد صوّرت هذه المرجعية باعتبارها الجهازَ العصريّ الذي يحقق خطاب التقدم. واستطاع هذا الجهاز بدوره أن يستبدّ لوحده بكل هموم التغيير لدى هذه الشعوب، بحيث جيء بالتنميات ليمثّل في وعيها كبديل عن مراجعها الإثنية والتبولوجية السابقة؛ إنها تزيع مرجعية التراث بكتائسه وجوامعه وبؤذيته وكهانه وطقوسه، لتجلس هي في مركزية التحليل والاستيعاب والممارسة⁽¹²⁾.

وكان من المفترض أنه ما أن نتكشف لعبة الاستبدال هذه قريباً، وعند انهيار محتم لكل

الجاهزية المزيفة للتنميات وخطابها الإيديولوجي في التقدم والمعاصرة وحرق المراحل مع النموذج الغربي، كان من المنتظر ولا شك أن تعود جاهزية المستبدل بأقوى مما كانت. فإن صراع المرجعيات يسود من جديد ساحة الوعي والسياسة في معظم العالم اللاصناعي. ومن الطبيعي أن تعود مرجعية التقليد سيدة الموقف، بعد أن تحطمت أيقونات لمرجعيات (أجنبية) مستعارة كلها من خارج السياق التاريخي والأركيولوجي الخاص بهذه الأجزاء من العالم التي تعيش غربة متنامية عن الما يحدث الحقيقي ← في وطنها الأصلي.. حيث التاريخ والإنسان والعالم هي أسماء تغيرها مصمياتها باستمرار، وتجعلها في حال مستمرة من مفاجأة ذاتها.

إذا كان المشروع الثقافي الغربي قد احتكر أركيولوجيته الخاصة، وعبرت قطيعاته وإستيمياته عن خصوصية تطوره هو بالذات دون سواها - وخاصة في لحظتي التنوير الأولى ثم الحداثة -، فإن لحظة الحداثة البغدية تشكل الإبتيمية الأولى التي لا تحددها جغرافية الغرب الفكرية والاستراتيجية. وهي حركة الانعطاف الأولى التي ينخرط فيها العالم كله، وتفلت من شبكات الاستغلال والاستيعاب التي اعتاد ممارستها المشروع الثقافي الغربي. ذلك أنه هو المنعطف الذي يهيء بالديمقراطية الأصلية/ الجديدة غير المشروطة بأية شروط خارجية عن إستيميتها ذاتها. فهي ليست الديمقراطية المنتظرة لـ/ والمرتبطة بتحقيق تلك الشروط، المسماة تارة بالانجماية، تارة بالاقتصادية، تارة بالثقافية أو العسكرية أو السياسية الخ. . . ههنا فإن الحداثة البغدية تواجه وتتطلب شخصاً الموجد الحقيقي السابق لكل ما يحمل عليه أو به أو له، ألا وهو الفرد. فالفرد هنا يتحرر من علاقة الاسم بالسمى، من سجن الأسماء لمسمياتها. تنقلب لعبة الدال والمدلول. إذ يسترجع المدلول قدرته على التحكم في داله. أي يقدر هو داله الحقيقي. فالفرد يستعيد أسمائه: حرته اليوم تعادل فرديته بالذات، لا تنتظر أي توصيف يزيجها من موقعها الأصلي، كتوصيف الاجتماعي أو الاقتصادي أو الإنثي أو التولوجي. فالفرد يعرف نفسه بما يسبق ويتعالى على هذا التوصيف، أو مصطلح الشروط والتشريط باللغة الاجتماعية أو التنموية.

لحظة الحداثة البغدية بالرغم من انبثاقها في زمن المشروع الثقافي الغربي أصلاً، إلا أنها هي المؤشر الأول على كون فكر الخارج فرض نفسه هذه المرة بكل قوة على إيديولوجيا المشروع الثقافي الغربي نفسه. إنه هو ذاته الذي اكتشف توبولوجيا الواقعية داخل مساحاته المكتظة: بقعرها، وتخلخل فجوات وفراغات متنافرة فيما بينها. هو الذي أدخل فكر الخارج إلى جوائنته: لكنه الآن وفي لحظة معاناته للحداثة البغدية يجد نفسه مقدوقاً به كله نحو خارجه. إنه مضطر أن يعترف بهذه القطيعة، على أنها رغم كونها لحظة من زمانه، لكنها هي اللحظة التي تفرض على زمانه الخاص أن يدخل زمان الخارج بكل مساحاته الوحشية، الغريبة والغرابية، وألا فقد مجرد موقعته الخاصة، أية موقعية، بعد أن فقد مركزيته الوحداية. فالتقلع من إشغال حيز المركز الأوحده إلى مجرد أن يكون له موقع أي موقع، تسجل حادث القطيعة الأهم في تاريخ الغرب؛ لأنه هذه المرة هو حادث قطيعة المشروع الثقافي الغربي مع كلية ذاته، ليس في حيز منها، ولا في زمن عابر من أزمانها كشأن القطيعات السابقة التي لم تكن تخرج عن تنقيل وجهات السربين الدال والمدلول، بين الاسم ومسماه. بمعنى أن القطيعات المعرفية الكبرى السابقة التي شكلت أركيولوجيا المشروع الثقافي الغربي لم تكن تخرج، أو قنادوة على الخروج والتحرر الحاسم من استراتيجيتها الاسم الأول الذي تلبسها، باعتباره هو اسم المشروع الثقافي الغربي نفسه. فهذا

الاسم الذي يوصف منذ البداية بكونه سليل الخطاطب الأفلاطوني، اليهودي المسيحي، كان يشيد الميتافيزيقا الوجدانية التي تمنح قيام أية ميتافيزيقا أخرى مغايرة. إذ إنها افترضت منذ الأساس أن تمثيل المعنى أو الشيء أو الواقع يعني عما يمثله⁽¹³⁾. فالتمثيل يختلف عن الشيء ومعناه في الوقت ذاته. وهو يريد أن يحل مكانها معاً. إنه يشغل منطقة اللاموقع بين من له موقعه هنا، ومن له موقعه هناك، بين الشيء والمعنى.

وقد كان لهذا الموقف الميتافيزيقي السابق لكل الميتافيزيقيات الممكنة والممانع لإمكانها ذلك، كان له انعكاساته الآلية المباشرة على ما يسمى بمنهجيات العلوم الإنسانية كلها، بحيث أنتجت هي بدورها كذلك، الخطاطب التنموي المصنوع إلى الشعوب اللاصناعية القابعة على محيط المشروع الثقافي الغربي. إذ كان هذا الانعكاس متجلياً بكل وضوح، في لعبة رد ما يسمى بالمشروط إلى ما يسمى بـ: شروطه، ونسيان موقع هذا المشروط بالنسبة لذاته أولاً. وحقيقة هذه اللعبة أنها تأتي تغطية لا مكانية لمكان الحدث أو الملفوظ أو الكائن المراد فهمه والتعامل معه. أي أنها تجريد للآخر من مواقعيته.

فليس غريباً أن يكتشف الفلاسفة العدميون هذا التنازع السام الذي كان يحدث بين ما يسمى بالمشروع الثقافي الغربي، ومواقعية المايحدث الآخر المختلف الذي كان يجري على واقع أرض تتباعد بالتدرج عن خارطة ذلك المشروع للتصورة عنها، والمصورة أو المثلة لها. في حين أن المثل لا يمثل في الحقيقة إلا نفسه. فلم تكن ثورة نيتشه في جوهرها إلا حين اكتشف بكل بساطة أن ما يراد تكريسه دائماً في الفكر كما في الواقع، في السياسة كما في الاستراتيجية الحضارية، على أنه هو هو المشروع الثقافي الغربي، يكتشف هذا الفيلسوف أنه ليس: هو هو المشروع الثقافي الغربي. وأن هناك منظومة معرفية إيديولوجية مستحكمة، استطاعت أن تحسك زمام سلطة المعرفة والقوة معاً اللتين ساهما فوكو فيما بعد باسميهما المباشرين، في حين أن نيتشه ظل يتعامل مع المنتجات التمثيلية لهذه الأنظومة: من مثل المسيحية كتكنولوجيا وثقافة وخلفيتها اليهودية، وصولاً إلى الأفلاطونية، يتعامل معها رفضاً وتجرعاً، وتدميراً سلوكياً وترميزاً. لكن نسيان نسيان الكينونة عند هيدغر هو الذي كان من شأنه ولا شك ألا يدمر شبه هذا المشروع الثقافي كإيديولوجيا ضمنية سلطوية رهيبية، فحسب، بل إنه يعتبر أن هذا المشروع هو التعبير المتجسد اليومي عما ليس هو بالمشروع الثقافي الغربي الحقيقي الذي ظل كينونة منسية، ومنسياً نسيانها. فما كان المايحدث هو الكائن حقاً، هو المختلف، المختلف الذي يشكل الموقع الذي تحقق فيه بالرغم من كل شيء عودة ذات النفس. بمعنى أن [التمثيل] كان يمثل الساحة، لكن في الوقت ذاته كان ثمة ما يكذب دائماً. وكان الفكر والفن في خلوصها وشفافيتها هما اللذان يبعثان برسايل الاختلاف في كل آن، وعند كل منعطف. كان المايحدث الحقيقي، أي الكائن أو ما يعيد العلاقة بالكينونة المنسية، يسجل مواقعه في النيات النادرة التي يحققها التقاء الفرد مع فرد. فكان لا بد دائماً من إعادة قراءة تاريخ الفكر والحدث أركيولوجياً من أجل اكتشاف الفجوات والتخيلات، وذلك الفكر البدوي المعترض دائماً، والذي يعلن وسط الملأ عن بطلان هذا - الكل شيء! لأن الشيء له موقع آخر، خارج المسارح والمناظر والواجهات، وذلك الحدث اليومي الثري.

ذلك أن شبه المشروع (Le pseudo - projet) الثقافي الغربي السائد كان سلسلة من والحكايا

المستحيلة»، كما يدعوها ليونار. إذ إنَّ هناك موقعاً - غير موجود لعدم وجود ما يشغله واقعياً! - يلامس ويحاور موقعاً آخر مشغولاً بجهازية فعلية معينة. ومهمة شبِّ الموقع الأول التشويش على جهازية الموقع الفعلي، والتدخل في أواليات هذه الجهازية، بحيث لا يمكن فهم هذه المجاورة وتعديدية أشكالها وعلاقاتها إلاَّ عبر فكر مراقعي كان من الصعب عليه أن يدعو سواء لممارسته، وهو مَنشئٌ عليه ومعطى بكافة الملامات وحيزات المتحركين الممثلين الذين يتناسخون دائماً ممثلين عن ممثلين عن ممثلين.

مع ذلك فالتاريخ المدوَّن لم يستطع أن يسجل إلاَّ أحداث هؤلاء الممثلين ومسارحهم على أنهم هم حقاً ما يعلنون ويفعلون. وكانت الثقافة - المضادة تكشف الموماش المظلَّلة، وتُعيد لوقوع التحولات الفكرية والاجتماعية الكبرى. لكن كل تحول لا يلبث أن يعود إلى عتمة الموماش. ومن جديد غملاً الساحة الأنظمة التمثيلية فكروياً وإيديولوجياً وحدثاً يومياً. إنَّ فريدة المشروع الثقافي الغربي هي كونه لم يكن أبداً خطاباً أو حدثاً وحدثاً كاملاً. وحدثانته كانت في كل المنعطفات ناقصة ومن ثمَّ قابلة للتكذيب والنقض⁽¹⁴⁾. وإنَّ هذه القابلية لخلق المضاد لما هو سائد ومعهود وإجماعي كانت مهمتها إبراز المُبَعَّر واللامصنَّف والخارج عن التسمية. ثمة استراتيجيات دائمة للاعتراض؛ ولا تلبث أن تعترض على نفسها من منعطف إلى آخر. فكان من مهمة فكر الحدائث البُعدي أخيراً أن تقلب علاقة شبه - المشروع الثقافي الغربي بالمشروع الثقافي الآخر: فتعطى للثاني ما هو أكثر من دور الاعتراض، ومن القدرة على تكذيب الشبه، إذ تدفعه إلى مقدمة المسرح باعتباره هو المؤلف والممثل الأصلي، والذي يمارس نقض ما يكتب وما يمثل هو بالذات. فإنَّ فاضل التسمية أخيراً دخل المسرح، ولم يعد محجوزاً في حواشي الكواليس. والمعترض صار صنواً للمعترض عليه ومقبولاً منه ومنافساً له.

فهل إنَّ ما يسقط راهناً هو شبُّ المشروع الثقافي الغربي. وإنَّ ما يولد هو. ماذا؟ أليكون المشروع الثقافي الأصلي والمستبعد والمنحى. أم أنَّ ما يولد ويظهر راهناً هو الشبُّ للجديد، وليس الجديد تماماً. لأنَّ الجديد، أو الحدائث البُعدي بالمعنى الاصطلاحي - هو نَعْتٌ يتغير مع تغير منوعته. إنه الاسم الوحيد الذي يظل محتاجاً دائماً إلى استحضار مسماه لا إلى نفيه أو استبعاده. وتلك هي خاصية الحدائث - ية البعدية الوحيدة -. وذلك من أجل أن يستمد منه حقيقته العابرة. هل يمكننا الجزم أخيراً أنَّ كلَّ الحدث الغربي، الظاهريُّ على الأقل، كان هو الشبه، ولم يكن الأصل. وهل إنَّ نسيان نسيان الكينونة كان سائداً وحده إلى تلك الدرجة التي فيها يندو هذا النسيان المزدوج هو الحالة - السوية. أمَّ يكن من الجائز هنا ألاَّ نغمط ديكالكتيك هيفل حقه تماماً، كيما نقول معه إنه لولا جدل الشبه لما أمكن البحث عن جدل الأصل⁽¹⁵⁾. أو بالأحرى إنَّ تاريخ النقص هو دليل حيوية التاريخ دائماً. وإنه كان هناك من يُذكر بنسيان نسيان الكينونة، ويخترق النسيانين معاً، ليوافق الكينونة مباشرة بدون أية موارد أو تزيف. أي لم تكن هناك عقلانية العقل وحدها. بل كان يحاورها نقد العقل. وما كانت لحظة الحدائث - ية البعدية أخيراً لتأتي إلاَّ تنويعاً إشكالياً لهذا النقد. إنها لحظة نقد النقد. لا تأتي: يتد، لكنها تظل مرافقة لما تنقد. فإنَّ التغيير الحقيقي الذي تأتي به هذه اللحظة، وهو ما لم تسجله ساعة التاريخ من قبل أبداً، فإنَّ نقد النقد لا يحذف موضوعه أبداً، لا يستوعبه ولا يهضمه. ليس سلباً هيفلياً هنا في هذه الخاصية لأنه ليس - تجاوزياً. إنه بالأحرى يحمل صفة عجيبة مختلفة ومفاجئة. إنه -

تجاوزي؛ يقبل بمصاحبة نقيده الآخر، الذي بدوره، أي هذا الآخر، يقبل بمرافقة نقيده كذلك بجواره.

إن نقد النقد لا ينسف موضوعه، لا يزيله من الوجود، بل يعزّزه. لكنه يزحزحه ليجعله يترك مكاناً لما يجاوره دون إذن منه. أي دون أن يتوقعه، أو يشتغل في إنشائه وتوليدِه. ذلك ما تطلّب حقاً انقلاباً شمولياً في المنظر الكلي الذي اعتاد أن يتأمله الفكر الغربي. لم يعد هو منظر الشبكة المتواصلة الأسباب والنتائج. لقد صار أشبه بالزمن الكوني الذي كل شيء فيه يحدث ولكن لا يزول. ذلك لأن هناك، أزماناً وليس زمناً وحيداً. وهذه الأزمان بالتالي تُعَدُّ الأمكنة. بل قد يكون المكان سبباً أو محلاً لأزمان متعدّدة. فالنسبية لا تتبع المتحرّك وحده، بل تنقل معه كذلك مواقعيته. لذلك يغلب الفهم المكاني على المنظر الفكري الراهن. لأنه يسمح بتجسيدات لامتناهية لحساب الثقل سواء كانت زمنية أو مكانية. كما لو كان الأمر تكيفية عقلانية من نوع جديد. لأنها تتيح تزامن الأشكال، وتشاكل الأزمان، أو بالأحرى لا تقبل بتنضيد الطبقات، بل بالتنضيد في: مختلف الجهات، بحيث إن كل ما كان مُتَجَاوِزاً أو معدوماً يمكنه أن يتواجد في موقع جهوي آخر. فليس ثمة إلا المنهج المواقعي هو الذي يمكنه أن يبرّر إمكانية هذا التجاور اللامتناهي، باستقلالية وتقاربية في وقت واحد. هذا الفهم المكاني للزمان الذي يجعله قابلاً دائماً لأن يحمل معه أسطورة: عودة ذات النفس، ولكن في المكان المختلف، واللحظة غير المتوقعة. . في تلك الحانة الفارغة دائماً، من كل شبكة ونسيج حداثي وحداثوي بعدي⁽¹⁶⁾.

فالشبه إذن بالرغم من أنه ليس هو ما هو، لكنه كان هو التاريخ الفعلي للمشروع الثقافي الغربي. وكانت ثنائيته، مع المختلف الآخر المخفي، تفرض عليه تكرار الاستقطاب بين الأشياء دائماً. وكان يُجَبَّل إليه أنه قادر من خلال لعبة الثنائية، أن يلغي القطب المغاير. ولأنه يفيض دائماً خارج حدوده، ويسبح مع اللامتناهي، فإنه لم يكن فعلاً يرح مركزيته. ولذلك كان النقد محتاجاً دائماً إلى ما يجاوره ويضاده في آن معاً، وهو انزياح نقد آخر على مسافة منه. حتى بلغ الادّعاء بالعقل الغربي وحده أنه هو هويته وأخرويته في آن معاً. وكان بذلك هيغلياً ثم ماركسياً، متطابقاً إلى أقصى حدود التطابق مع ذاته، حتى في مراحل المغايرة والتشكلات الأخرى. من هنا يتدخل حسُّ الحداثوية البعدية. لأنها تفرض الاعتراف بالتعددية الرياضية [= تكرار الواحد إلى ما لانهاية]، وتقدم التعددية الهندسية، فهي تُؤدّن بالانزياحات المكانية، وليس بالاستيعاب والمضمّن التجريدي أو المادّي. فالتعددية تسمح بتكرار الواحد مختلفاً في كل مرة. والمواقعية تؤسس ← الآخر حقاً ويطلب الآخر هذا بحث أن يكون موضوع اكتشاف، وليس استنتاجاً. أن نتعرف إليه، لا أن نعرفه فقط. أن نزوره في بيته، لا أن نضع رقماً فحسب فوق باب بيته. وأن نسلك إلى بيته دروباً وشوارع أو أية مسافة ما، لا أن أجدهُ وجهي في المرأة أمامي وداخل غرفتي. فالتعددية، حتى لا تكون تكراراً للواحد، تفترض كثرة المعداد، وليس: تسلسلية أعداده.

والمعداد، باعتباره ما يسبق عدده وما يبقى بعده، هو الذي كان يقفز من حين إلى آخر من الهوامش والظلال، ويدخل منطقة المايحدث الغربي. فيقع المنعطف. وتتمزّق أفتنة مايا عن وجه الكينونة، ويحدث للفكر الغربي أن يكتشف فجأة غريبته عن ذات نفسه. يتكرّر هذا التكذيب للذات حتى يصير أخيراً إيقاعاً في الأصل، وليس مجرد نشاز دخيل. وعندما تتهار أحداث وأغنى

عالمك الإيديولوجيا في هذا العصر مع البرستريوكا الغورباتشيفيه تنقوض إستمولوجيا الثنائية اعتباراً من تطبيقاتها الشمولية المحايثة. وينفلس أفق الرؤية نجاةً. فتظهر الشعوب من تحت قُبَيْها اللاهوتية، باقيةً ومستمرة، غير مسلوطة ولا متجاوزة. وأهم محصلة لهذا المايحذث الكبير أن العقل بالذات، غير المخصص بأية هوية، ولا المنصوت بالغربي أو العربي أو الشرقي، يولد أو يظهر ظهوره البريء الخالص فوق جغرافية الأفكار والعقائد والمشاريع الحاملة لاسمه أو أشباه اسمه. إنه العقل الذي يريد. ربما لأول مرة كذلك، ألا يدع أحداً يتكلم باسمه، قبل أن يقول هو كلمته أولاً. أن يخرج من تاريخه لا شيئاً ولا هماً، أن يخرج منه كما لو أنه لم يدخله ذات يوم. ولا كانت له صولاته وجولاته ومذهبياته الكبرى والصغرى. أن يخرج شاباً وبانفاً. وما زال أمامه أن يصنع مستقبله، بيديه هذه المرة. وألا يقبل وصاية أحد عليه. أن يكون حقاً هو مرجع ذاته من أجل أن يحطم أسطورة المرجعية من أساسها وإلى غير رجعة.

فهل يمكن أن نخلع عن الحدائث البُعدية هذا الاسم المركب والآخاذ، وأن ننظر إلى اسمها الحقيقي، فيما إذا نجد حقاً غير اسم العقل هو اسمها القديم الجديد. لكن الحدائث البُعدية تلح علينا بتمييزها وخصوصيتها. إنها تخشى الاندماج بكل ما يبعث اسم العقل من تاريخه الحافل. لذلك فإن الجسر الذي يصل بين اسمها واسم ذلك العقل المورط بكل تاريخه والمربط مع ذلك من كل تبعاته، هو كما اقترحنه هذا المصطلح: نقد النقد. فحيث يكون كل نقد قادراً على نقد ذاته يمكن للنص أن يدخل مسافة العقل، وأن تولد كذلك لحظة حدائثية بُعدية.

ذلك هو الدرس الأخير المتبقي لقصة المشروع الثقافي الغربي في تاريخ أشباهه وعوداته لذاته. وهو طريق كل مشروع ثقافي آخر للدخول إلى ذاكرة الغربي، لا الوقوف على عتباته، أو تحت نوافذه، واختلاق الماركس-الدونكيشوتية معه، من قبول أو رفض، من تعقّف عاجز، وانهار خجول، من اتباع مُقنّع ورفض مناقق، من تقليد متصلص، وتجاوز طفولي. فالمشروع الثقافي الغربي في منعطف الحدائثية البُعدية، يبدو كمن يبلغ سن الرشد أخيراً: يكسر إستمولوجيا الثنائيات. ولكن ماذا يفعل الآخر بالمقابل. إنه يأتي، وهو البعد والمقصي لنفسه بنفسه في النهاية، ليختلق مع هذا المشروع الثقافي الغربي لعبة الأنا - والآخر، بأسلحة السيف والرمح، في وقت تشييع فيها الحرب العالمية النووية الثالثة إلى القبر قبل أن تولد.

إذن لماذا تكون الحدائث البُعدية هي الصنو أو التعبير أو الممارسة الراهنية لنقد النقد. أليانا تقدّم الشيء ومميزه. لا يصحبه ولا يحتفي وراءه، ولكن يسبقه، يتقدمه قليلاً أمامه. بل يكاد يكون الأمر أحياناً أخرى عكسياً. أي أن المعيار لا يتقدم موضوعه ولا يتأخر عنه ولا يصاحبه، بل يتحد معه. فاللوحة الطليعية تشق مكانها على الجدار دون إذن من أحد. إنها تقدم ذاتها من حيث هي ما نرى أماناً فحسب. ولأن فعل الرؤية أو النظر المباشر له أولوية التأثير فإن الطليعية في فن الرسم كانت أقدر على شق الطريق واستباق غيرها من إنتاجات الفنون التعبيرية الأخرى الكتابية واللحنية. عامل النظر هو الذي يحتفي ويحتفل باللوحة. ويظل يُخضع عقل الناظر إلى مباشرة اللون الساطع أماناً. لذلك يتراجع أو يتأخر عامل المفاخرة والتفكير في اللوحة، أمام قوة: أن أفكر اللوحة أمامي، دون توسط أي حرف جرّ. وهذه الحالة هي التي تعبر عن كون توصيف اللوحة هو معياريتها. بمعنى أن التناقض أو العيب الصوري - الذي كنا نتعلمه ونعلمه حول عدم استخدام الوصف كمعيار في حد ذاته: يصبح هذا التناقض نفسه مطلوباً هنا في الكشف

عن الحدائوية البُعدية التي تأتي بأشائها، بلنتاجها وهو محتمل في الآن ذاته بمعياريته. ذلك أن نقد النقد ليس هو النقد مضاعفاً بذاته، ولا هو وضع المعيارية ذاتها دائماً في حال من فحص مستمر لمعياريتها. فليست تلك الصرامة هي من طبع الحدائوة البُعدية، لكنها تريد أن تأتي أشياءها كما هي. وأن يأتي الشيء حقاً، يعني أنه بدون استراتيجية مسبقة. وأنه يفترض، للتعامل معه، الأخذ به كما هو. وما أن ينقلب إلى معيار في الإجراء والممارسة حتى يضمحل كشيء. وعند ذلك يجب انتظار: الشيء الآخر. إنها الخشية من أن يُنسَى المعيار أخيراً أنه جاء مع الشيء وفيه، وأنه لا يمكنه أن يتموضع وحده في الخلاء، أن يغدو هو — الشيء. فنقع عندئذ من جديد في حلقة الشيء وشبهه، أو شبه الشيء: قيمته.

فكل محاولة لتطبيق هذا الشعاع المسيس إلى أبعد حد: نقد العقل الغربي، إنما يأتي خارج نص الحدائوية البُعدية حين يطلق خارج دلالة أو لحظة الفعل الغربي نفسه الراهنة. فإن موقف الناقد التقليدي هو الذي كان يفخر بوضع أو اختلاق المسافة بينه وموضوع نقده. وعند ذلك كانت إستيمولوجيا الثنائيات هي وحدها المرشحة لأن تكون عُدَّة الشغل. ولعل التحديد الجُهوِّي كذلك لا يخرج عن خيمة هذه الإستيمولوجيا الثنائية. كالقول بالنقد من خارج، والنقد من داخل⁽⁷⁾. فهناك إذن تحديد موقع لامواقفي، وهمي. فلا يتبقى من سبيل إلى مزاولة نقد العقل الغربي إذن إلا بترك العقل الغربي آتياً بشيئه كما هو: سَمَاعُ العقل الغربي هو أقرب طريق لاكتشاف وصفه لذاته، وبالتالي لمعياريته تكتشف أو تتحدث باستمرار عن معاييرهِ. وهو ما حاولنا أن نجعله قراءة وكتابة هذا الكتاب.

III - الحداثوية البعدية:

تنوير المنير:

ما بعد نقد النقد

لقد تركنا العقل ينتج أنظمتها المعرفية، يدعمها، يؤيدها، يستريب بها، ينقضها، يدمرها يستبدلها بسواها. تركنا المشروع الثقافي الغربي يقدم ذاته من خلال إنتاجاته. لم نقرأه نحن بقدر ما تركناه يقرأ نفسه. يدخل مع ذاته في لعبة المرايا مع ذاته. كان الترائي أفضل متحف يغرض كل بضائعه، لتوجد معاً وتترامى متناظرة، ومندرجة في أمكنتها. حتى لا يمكنني أن أعتبر - شخصياً - أنني قمت بقراءة ذاتية أو عربية. ولم أدع / ولا أحفل بأن أحتل مقعد الأنا مقابل الآخر. لأن مثل هذه العقدة لا يمكنها أن تشتغل إلا بحاهزية المضاهاة، إثبات الأنا عن طريق اختراق الآخر. وادعاء اكتشافه من داخل. لقد جعلت هذا الآخر يوجد كما هو. وعرضته متجهاً لفكره ومتفكراً في إنتاجه. ولعلني لا أكون قد أضفت تناساً معيناً إلى نصوصه. ولكنني وأنا الآخر، لا أملك إلا الاعتراف بأن وطني الأصل ينتلق حرباً متواصلة أبدية مع - آخر، أفترضه هو العدو، ورفض حتى معرفته إلا من خلال صيغة عدوانه التاريخي على سواء. لكن هذا [العدوان] بالذات يتطلب السؤال الذي يقول: ولماذا كان الغرب عدوانياً حقاً. والجواب يتخطى السؤال السياسي واليومي. ولذلك وجب أن نعطي هذا الآخر فرصة أن يقدم أنه. وبالتالي لابد إذن من تجاوز الجدال العقيم الذي تفترضه إيديولوجيا الثنائية. إذ لا يمكن للآخر أن يحرم من فرصة تقديم نفسه، ما دام الأنا لا يستطيع التفكير بذاته إلا إذا سلب الآخر آخريته. والسلب هنا له أشكال كثيرة. ولعل أهمها وأخطرها هو افتراض كل طرف أنه يفكر وينتج أنظمتها المعرفية ذاتها تلك الموجودة - عنده - هو أولاً. وبالتالي فقد اعتاد الفكر المضطهد بمقدته أن يطالب بحق نقد الفكر الغربي، ويمارس هذا النقد كما لو كان هذا الآخر / لا يمتلك أساساً حق أن يكون له فكره الخاص. فالنقد المصاب بالفكر المضطهدي - وليس المضطهد فقط - ينطلق من ملفوظة صامتة تعتبر أن إنتاجه المعرفي هو الاختيار الوحيد الممكن لعقل الإنسان. وبالمقابل فإن الطرف المضطهد يمارس ذات استبدادية المنظور اللامتناهي، ويعتبر أن الرد الممكن الوحيد مقابل ذلك الموقف هو ادعاء استحقال أن يزول الآخر مقابل قيام الأنا. أو بالأحرى بالعكس. فإنه لكي يقوم الآخر المستبعد لابد من إلغاء الأول، الذي يصور على أنه هو الذي يفرض الاستبعاد.

إن سيطرة ثنائية الغربي وسواه - الآخر، أسيء فهمها دائماً من قبل الطرفين. ومنذ أن دب الانقطاع في صميم المشروع الثقافي الغربي بعيد لحظة أنواره الأولى، فحدث التباعد بين الخطاب الثقافي والخطاب التقني الاقتصادي، و/تشتب الأول بكونية الذاتية الإنسانية كقيم، وتمسك الآخر بحق هذه الذاتية الكونية - ولأنها كونية = أي لامتناهية، أن توجد الوسائل الكفيلة

باستيعاب كل آخر تحت سلطانها. وكانت تلك الوسائل تتمركز حول تنمية التكنولوجيا والصناعة، وما يمكن أن تحول إليه تدريجياً بفضل أولوية سيطرتها العملية، إلى السيطرة الاقتصادية فالسياسية والثقافية: بحيث يتجسد كل هذا المركب أخيراً في نموذج دولة القوة المطلقة، نقول منذ أن دب هذا الانقسام بين الخطّين - الثقافي والتقني / الاقتصادي - في صميم ومسيرة المشروع الثقافي الغربي، تم تعزيز إيديولوجيا نظام الأنظمة الثنائي كأداة لتحقيق الهوية المطلقة التي لا تطبق اثباتاً الآخر أمامها. لكنها تظل محتاجة إلى اثباته المؤقت، والمرحلة من أجل أن تثبت لانهاية موقعها الخاص الذي يكتسح أساسية الموافقة أصلاً.

في عصر الحدائث تبلغ الثنائية فروتها القصوى لتنهيار بعدها فجأة. فالاستقطاب بين شرقي المشروع الثقافي الغربي وغربيه الذي يعبر عن أعمق حدود القطيعة بين الخطاب الثقافي والخطاب التقني / الاقتصادي في صميم المشروع، وسيطرة هذا الأخير بصورة متبادلة طيلة النصف الثاني من القرن الحالي أدى في النهاية إلى انهيار البنية الثنائية ذاتها. إذ إن اللاعب الشيوعي يغير مواقعيته الكاملة، منسجماً خاصة من دور حامل الإيديولوجيا الثورية المطلقة في مواجهة الرأسمالية المخترقة لمختلف حيزات الواقع التاريخي المعاصر. من هنا يتجدد فجأة خطاب الحدائث ولكن من خلال وليدتها المتمردة عليها بالذات وهي هذا الشكل الذي تثبت فيه رياح التغيير تحت صيغة: الحدائثوية البعدية. إنها تنتزع دفعة واحدة العقل من أعلى وأخطر تكويناته شبه العقلانية المتجسدة في نسق الإيديولوجيا؛ وذلك حين يكتشف العقل قدرته على ممارسة تعقله لذاته وللعالم ربما لأول مرة دون حاجة إلى أية سلطة من سلطات اليقينيات التي اعتادها وجربها طيلة تاريخ المشروع الثقافي الغربي: من الأفلاطونية إلى التولوجية إلى الأنوارية الإنسانية وصولاً إلى ثنائية: الرأسمالية / الشيوعية. فالعقل يكتشف اليوم قدرته على الاستقلالية دون دعم من اليقينيات، ودون حاجة إلى بناء الأنظمة الكليانية ذات الصيغة الأمرية المطلقة، التي من حيث إنها تعلن عن عقلانية شاملة ونهائية، تفرض على العقل - مجرد العقل بدون أية صيغة إطلاقية - أن يسلم القيادة لممارسة سلطوية تدعي الانتساب إلى اسمه إعلامياً وشعارياً، في حين تكبته وتجرده من حامله الطبيعي الأساسي الذي هو: الفرد.

الحدائثوية البعدية تختلف عن مجرد الحدائث البعدية من حيث إنها تعقّل هذا الشرط الجديد الذي يعود فيه العقل إلى التعرف على ذاته من فوق حطام معارك الاستقطابات الثنائية وعدتها من الإيديولوجيات الغيبية والمادوية والاجتماعية والاقتصادية إلخ... بمعنى آخر فإن الحدائثوية البعدية هي هذه ← الحاسبة الفائقة، بكل ما افتقده العقل خلال إنتاجاته الإيديولوجية السابقة، ومحاولة التحسس ثانية بكل الهوامش المستعمدة، والوثائق المصنّعة، والحييزات التفصيلية اللامتناهية للمايحدث. إنها ذروة عنيفة جديدة ولا شك تنصّدياً للتقاط حالات الهارب والمضطهد والمعزول والمُقتَهِ، والمسُخَّر والمُشرَّد، من الفكر والحس والفعل. إنها لحظة النقد الحقيقية - لحظة المشروع الخالصة - التي غلبها دائماً النقد النظامي، وكافحها وإن لم يستطع أن يقضي على قدرتها في الانبعاث في حالات الانعطاف الأساسية التي مرّ بها المشروع الثقافي الغربي. لقد كانت تملك فجأة من قدرتها على تكذيب المايحدث ← غير المشروع للإعلان عن المايحدث ← المشروع، المستبعد في زوايا التاريخ الأخرى، المدفون تحت جلجلة التاريخ اليومي للمايحدث المخادع. تلك القدرة على تكذيب الشائع والمبدول، والمؤسَّطر، والمعهود والمطلوب والمجلى والمُبرَّر.

فلو قلنا: دُعِ المشروع الثقافي الغربي يتابع جولاته وصولاته، ولنقرأه بقراءته، وننقده بنقده، ونُحاوِره دون أن نتبادل معه لعبة الأفتعة المزورة، ولا أن نتورط معه في حدية الثنائية، فذلك هو شرط أن يوجد عقله كما هو، وأن يوجد بالمقابل عقلنا كما هو دون أية إضافات تهويلية للواحد أو للآخر.

مع ذلك، نحن في هذا الكتاب حقاً - ولتقرب بذلك - كنا نحارس قراءة ذاتنا من خلال قراءة الآخر، هذا الكبير الشاسع الذي يملأ فضاء المايحدث منذ مئات السنوات. وليس القول: إنه مشروع ثقافي - غربي بهذه الصفة والخاصية التي تميزه وتعرّله معاً، لينفي أنه كان ذاته والعالم معاً. أنه ورط العالم كله بأعباء معاناته. وأن مغامراته الفكرية الكبرى كانت كذلك هي من صدف التاريخ التي اقترنت بصدف كل آخر شاروك في هذا التاريخ. وإن هذه الصدف، المناسبات والالتقاءات والانفصالات، قد تراكب بعضها، وفق كذلك منطق الصدقة وحده، بحيث أنتج التراكم لنا أخيراً هذا التاريخ للذات وللعالَم الذي نحياه ونحيا فيه جميعاً. وإن فهم العالم، وما حدث له، أو المايحدث فيه حقاً، لا يمكن أن يتحقق بدون مدامة المشروع الثقافي الغربي في عقر داره. هذه المدامة تجعلنا نُجاوِز المنطقة التي أراد أن يحصر كل ما سواه فيها، فتخضع لمفعولات إنتاجاته، وتجمع كل آخر من الدنو إلى جاهزية المشروع الثقافي نفسه، إلى عدة الشغل لديه، كيف هو. وكيف يعمل، وما هي أسرار صنعته، في مواقيعته الأصلية.

لقد كانت أسهل مواقف الآخرين من الغرب وأكثرها سذاجة وعامية وأمية، تلك التي تعتصم بموقف خارجي، وتضع نفسها خارج قلعتيه نهائياً، وتشرع في شتمه ونعته بكل لا أخلاقيات الإنسان المعروفة. ثم تعرض نفسها كبديل له أو عنه، وهي لا تمكك من الجدارة والجاهزية إلا كونها خارج الموضوع نهائياً!

من موقع: خارج - المشروع هذا لا يمكن أن يتم أي تعامل. حتى الرفض فإن الرفض يحتاج أساساً إلى - معرفة - ما يرفض. والمشروع الثقافي الغربي لم يعرف الآخر عنه إلا شكل عدوانيته. لكن رفض العدوانية هذه وحتى مقاومتها لم تمهد الطريق لتقديم بدائل كلياينة عن المرفوض والمقاوم نفسه. لأن المشروع الثقافي الغربي هو الذي لا يزال يمثل > الموضوع (بالحرف الكبير) في حين أن كل الآخرين ما يزالون حبيسين في موقع ما: خارج - الموضوع. وليس ذلك الموقع هامشياً ولا هامشياً. لأن الهامش يشغل حيزاً من ضمن الموضوع، يكون داخل أطره وليس خارجها كلياً. وهو ليس هامشياً داخل الموضوع إلا بالنسبة لتصنيف آخر داخلي يميز بين عناصره نفسها: مما هو مركزي أو هامشي. كذلك فإن موقع: خارج الموضوع، يختلف عن حالة الاستيعاب. قد يكون المشروع الثقافي الغربي مستوعباً كل آخر، كل الآخرين. . . والعالم. ولكن هذا الاستيعاب بالذات هو الذي يفرض تحديد المواقعية هذه بحيث يكون كل هؤلاء الآخرين في موقع: خارج - الموضوع.

فالممنوع الحق هو الانتقال أو الانزياح - بالمعنى الفلسفي - من ذلك الموقع: خارج الموضوع، ليس نحو الدخول فيه أو إليه - الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق بالنسبة لأي داخل، لا يملك أساساً جاهزية الدخول إليه - ليس هو كذلك ولا يحق له ذلك، بل إنه الانزياح من موقع: خارج الموضوع إلى ما يقرب منه، أو إلى ما يجعل المتقارب منه يدنو أكثر نوعياً بحيث يغدو متقارباً < معه، وليس مجرداً: منه فحسب.

إته الموقع الثالث الذي ما زال ينتمي إلى منطقة ما لا يُفكرُ به بعد. وتعيينه الأول: إنه يشور عليه وضعية أن يكون من جملة من يكونون في منطقة: خارج ← الموضوع. كما أنه يرفض في الآن ذاته أن يتدرج ضمن شبكة الاستيعاب الشميلي التي يمارسها المشروع الثقافي الغربي إزاء العالم، إزاء كل من، وما هو. سواء. ويتميز الموقع الثالث المنشود هذا بلحظة أساسية هي رفض الموقعين السابقين، ثم الانغمار في السؤال الحقيقي، والمسؤول، عن هذا الموقع الثالث الذي لا نعرفه بعد، ولكننا نحس تهويمه الدائم حول أفكارنا وأسئلتنا وهو اجسنا. إنه بصوت في إذن داخلية بنداء بري ومهاجم ومفاجئ. يتمرد على حالات الرفض والثورة المسطحة. وينفر من ادعاءات البدائل الجاهزة أو القابلة للجهوزية، لا يحس غربة حقيقية عن ذاتية المشروع الثقافي الغربي. لا يكاد يعتبره أنه هو الآخر المطلوب حذفه أو دخول صراع الوجود، معه ضده. بل إن سؤال الموقع الثالث ما هو في واقعه إلا سؤال أنبناء الذات خارج صراع الذاتيات كمنهج إطلاعية بدون الزمكان. فالموقع الثالث حالة تجاوز لثنائية الاستيعاب / أو خارجية الموضوع. إنه التمرد على وهم الاختيار الذي تعرضه هذه الثنائية. لأنه ليس اختياراً أبداً ولكنه القرض والقرص بعينه. لأنك عندما تقرأ نصوص المشروع الثقافي الغربي لا تحس عملياً حقاً أنك غير المعني أبداً بكل ما مر به من أحوال، وما عاناه تاريخه من قصة تاريخه بالذات. فليست يقينياته غريبة كلياً عن يقينيات المشروع الثقافي العربي، بل الإنساني. وليست قصة صراعه مع هذه اليقينيات غير مفهومة، ولا قابلة للمضاهاة مع مفاصل نوعية كان يمكن للمشروع الثقافي العربي أن يمر بها وإن بانحناءات ولهجيات مختلفة.

لكن جملة الإستيميات وقطيعاتها ستظل ولاشك امتيازات ← نقد العقل الغربي، ونقده لنقده. ولا يحق لنا القول إن هذا العقل قد أنتج إستيمياته وقطيعاته بالنيابة عن عقل الإنسان عامة. فقد نكون بذلك وقعنا في وهم استيعاب معاكس نأتي به من موقعنا إلى موقع العقل الغربي. لكن هذه الأطروحة لا يمكن رفضها بسهولة. كما أن من حصائل نقد نقد العقل الغربي الذي يقوم به هو ذاته في ذاته، أنه طيلة قرون التقدم تحت أعلام الإنسانية التي رفعتها قواطل الحداثة الغربية، إنما كان الخطاب الضمني المحرك لهذه المسيرة يفترض هذه النيابة القسرية أو العفوية، لعقل الغرب عن عقل الإنسان عامة. بل كانت ممارستها المتبادلة في اتباع هذه النيابة عن كل الآخرين، الغائبين والمغييبين، إنما تسلك كما لو أنه ليس ثمة مشكلة مطروحة أساساً حول هذا الموضوع. لأن كل الآخرين مستمرون في كونهم: خارج ← الموضوع. والإنسان الذي تشتغل عليه جاهزية المشروع الثقافي الغربي هو الملقوطة المتداولة ضمن خطابات هذا المشروع بالذات. وقد رأينا كيف اجتاحتها دائماً منطقيات الثنائيات، لتقدم تفسيرات وتراويلات، تخضع لـ / أو تتمرد على الظروف المتحولة للمركب التقني الاقتصادي، حسب درجات متباينة. ولم تفرض حاجة اكتشاف الآخر المستبعد والمهمش خارج المشروع الثقافي الغربي، لم تفرض ذاتها إلا عندما استطاعت الثقافة في لحظة الحداثوية البغدية، أن تحقق الصدع والمغايرة الأصعب مع سلطات المركب التقني الاقتصادي؛ أي في تلك اللحظة التي وصلت فيها مغالبة نقد النقد إلى تفكيك الخطاب الواحد السائد طيلة تاريخ المشروع الثقافي الغربي، والذي كانت قوته كلها قائمة على فرض حكمة عضوية بل معدنية بين الخطابين الثقافي والتقني الاقتصادي: بحيث أفادت هذه اللحمة بين الخطابين، في تأسيس دائم لنظام الأنظمة المعرفية باعتباره هو اللامتاهي وحيد ذاته، في ساحته الوحيدة.

إن تفكيك القوام اللامتناهي كان مشروطاً بتلك اللحظة القطعية الكبرى التي يسجلها انفلات الخطاب الثقافي من لجة الواحدية، العضوية بل المدنية، التي تجرّته دائماً إلى عربة المركب التقني الاقتصادي، وفرضت عليه دائماً أن يلعب الدور التبريري لهذا المركب، من داخل نصّيته ولغته بالذات، وأن يلهث وراءه راكضاً وتابعاً أميناً ماخوذاً بأوهام اللامتناهي، مسحوراً بما تفرزه في كل مرحلة تاريخية من إيديولوجيات تفوق الذات غير المحدود واستيعاب الآخر إلى درجة حذفه وإلغائه، كفاعل آخر في العملية التاريخية وعيظها العالمي⁽¹⁸⁾.

هل نجا، أو هل ينجو حقاً الخطاب الثقافي بجلده في لحظة الحداثية البعيدة. وهل تعني هذه اللحظة أن مثل هذا الحدث غدا هو المايحدث الراهن. وهل إن نقد النقد للعقل الغربي حرّره حقاً من سلطات المضامين، واستطاع أن يجعله يُنقذ وضع اليد على التشكيل عارياً فعلاً من تاريخ ورواسب نصّياته ونصوصه السابقة. هل غدا حقاً الميتافيزيقي مطروحاً مباشرة في غطاء العبارة دون قناع ولا بُس. إن انفلات الخطاب الثقافي من حنطق اللامتناهي ليس حدثاً تجريدياً. ولذلك ليس واقعاً محسوماً. وكل حقيقة اليوم أنه دخل نسج المايحدث. صار يجري في شوارع المدينة. يجد ضياعه هناك، كما يجدّه ضياعه. وتلك هي حركية الصدفة، التي لا تبعث بشيء. كما أنها تجعل كل شيء مستباحاً أو ممكناً أو وارداً، وفي الوقت ليس كل شيء هو هكذا. والنفي هذا هو الذي يبقى على الحتمية العلمية وحرمتها في مجال المادة حيويًا وكونيًا لأنه نفى نسبي كذلك ولكنه يكفي للحفاظ على إمكانية تأسيس المعرفة العلمية بمعناها المتعارف عليه. إنه الإنبات: [كل شيء ممكن] والنفي: [وليس هو كذلك أيضاً] هما اللذان يسمحان بانفلات الخطاب الثقافي من سلطويات الإيديولوجيا، وبالتالي من مطلق اللامتناهي.

هنا تتقاطع لحظة الحداثية البعيدة مع مفترقات كل الطرق الأخرى المختلفة، التي إما كانت ممنوعة أو مطموسة المعالم، أو محذوفة بكل بساطة من خارطة الاهتمام الفكري. فالحداثية البعيدة تفتح فكر الخارج على مصراعيه. وتنطلق رحلة جديدة للعقل مغايرة تماماً لكل رحلاته السابقة. لأنه لا يتبع خريطة أحد هذه المرة. بل هو بصير، في احتمالاته غير المتوقعة بعد، راسم خرائط كثيرة ومتكاثرة. يفرض على كل ميتافيزيقي أن يخرج من الكواليس المظلمة ويتأ نتوءه المباشر في مقدمة المسرح، يصير: لضيوا. فهل كل ما لا يستطيع أن يتكلم في اللغة أو عبرها يجب أن يظل أخرس إلى الأبد، كما يقول فيثاغورس؟ لكن ليس ذلك هو ذنب الميتافيزيقي حقاً إلا عندما يكون اللغوي قد ارضى لذاته أن يكون أداء كله (énonciation) أو أن يفارق فوضى الكلمات أو الملفوظات غير المحدودة، أو بالأحرى ألا يصير - كلاماً. وهنا كان حق آلان باديو (Alain Badiou)⁽¹⁹⁾، أن يمترض على تصميت وتخرس ما لا يمكن أن يتلفظ كلاماً، لأنه اكتشف منطقة أخرى للميتافيزيقي، حيّزاً ليس هو حيّز اللغوي، ولا حيّز الميتافيزيقي المعهود. إنه حيّز الرقيم (Matheme)، أي الرقم الرياضي من حيث هو كيان مفهومي ولكنه غير لضيوي، وهو غير كلامي كذلك. وله خصوصية متميزة أنه غير أدائي، ولا يتخضع للأداء وتحكاته. إنه العبارة التي تخرج نهائياً عن علاقة الدال والمدلول. إنه يبني سيميائياً غير سيميائية أوسيمانطيقية بالإطلاق.

ولقد كان قد احتكر المركب التقني الاقتصادي هذه المساحة الشاسعة التي يفتحها ويمدّها الرياضي باستمرار، وحرم منها الخطاب الفلسفي. وكان من جرّاء هذا الحرمان أن مثى الخطاب

الفلسفي نحو الصياغة الفنية، والتحق بالشعري. وليس ذلك إلا لأن ثورة الحدائثة البُعدية - وليس الحدائثة البُعدية - على الأفلاطونية قد أخذت بطريقها عماد الفكر الأفلاطوني المتمثل في أقنوم: الواحد، بكل صيغته، نَمَا فيها جوهر الواحد، الذي هو محض - رياضي، وليس فقط كميًا، أو كميًا وكيفيًا. بل إن تهمة الكيفية التي ألصقت بالواحد الأفلاطوني جرفت كذلك الرياضي، وسَلَّمته، أو هَجَرته - باعتباره كَمًا فحسب - إلى المركب التقني الاقتصادي. ثم وقعت الحدائثة البُعدية في خطأ آخر، ليس أقل خطراً أو أهمية، حين حرمت الخطاب الفلسفي - أو الثقافي - من الثراء اللامتناهي الكامن في أفهوم الواحد باعتباره: كيفية رياضية، خالصة وغير خالصة في آن واحد. ليس ماهية ساكنة، وليس مجرد أساس للعدد فحسب.

لا بد هنا من استطراد موقت نضعه بين هلالين لنقول إن باديو اعتقد أنه يفترض، بهذه البرهنة المختلفة حول ثراء الواحد الأفلاطوني، على أطروحة الحدائثة البُعدية كما شكلها فكر زميله ليوتار، باعتبارها آلت في نهاية المطاف إلى الاتحاد بالشعري كما هو الأمر عند أستاذه هيدغر - ولكنه عند ليوتار. نجسد الشعري في الفني وحده (الرسم) ١ - وبذلك شاعت مقولة: نهاية الفلسفة، كما عند كل الجيل النيتشوي الهيدغري الفرنسي⁽²⁰⁾.

نتجاوز الآن هذا الاستطراد الموقت لنعود إلى سياق ما يعنيه استرداد الرقيم الرياضي إلى دائرة البرهنة الفلسفية لكي تنجو من مصير احتكار الشعري - أو الفني - لكل خطابها، وبالتالي لكي تنجو من حكم النهاية الذي غدا عادة ومسلمة لدى هذا الجيل وبخاصة منه دريدا، ولاكو - لابارت، وليوتار. فالفلسفة كادت تفقد قدراتها البرهانية، تضع ملكة البرهنة، عندما تنازلت تدريجياً، ثم بصورة نهاية بعد هيدغر، للعلم عن المفهمة الرياضية، عن التفكير رياضياً في ذات لحظة التفكير فلسفياً. كما حدث للخطاب الفلسفي كذلك أن تنازل عن التفكير سياسياً منذ أن حاولت التيارات الماركسية أن تستحوذ على خطابه قاضية على استقلالية رؤيته للواقع السياسي بعيداً عن ادعاء الحتميات التاريخية أو الاجتماعية أو المادية. وفي هذا الوقت بالذات سحب التحليل النفسي اعتباراً من فرويد إلى لاكان شعلة الحب من «المأدبة» الفلسفية اليونانية، وتغاليلها العريقة في نشأة فكر - الحب. ولقد خيل لشارحي هيدغر من الفلاسفة الفرنسيين أنه لم يتبق أمام الفعالية الفلسفية سوى الالتجاء إلى الشعري باعتباره السبيل الأخير للولوج مباشرة إلى صميم غابة الكينونة دون طرق معبدة سابقاً. إنه نوع من التفكير في الكينونة دون واسطة، دون منبج.

والآن بعد أن استطاعت الحدائثة البُعدية أن تحسم القطيعة الإيستمية الرئيسية، ثم تعمل إلى عتبة القطع مع فكر - القطيعة بالذات، هذه العتبة التي تسجل تاريخ الانتهاء من معارك القوائم السابقة، وصولاً إلى ما يتجاوز فكر القطيعة نفسه وبالذات، فإنها لا بد أن تسترد موقعها المركزي والمنفتح في الآن ذاته على كل محيط دائرته. إنه الموعد الذي تضربه الفلسفة مجدداً لإقامة مأدبتها اليونانية في منعطف الألف الثالث الميلادي، أو منعطف منتصف الألف الثالث بالنسبة للتاريخ الفلسفي انطلاقاً من القرنين السادس والخامس (ق.م).

ومأدبة الفلسفة يجلس إليها كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو وفيثاغورس وإقليدس وسوفوكليس، وكل ذلك المجمع الأسطوري الأولي من مؤلدي فجر الحقيقة في فجر الإنسان.

بعد رحلات القطائع وتجاوز فكر القطع ذاته تعود الفلسفة إلى ممارسة سؤالها الأصلي في حادثة أيقور نفسه، بعيداً عن صخب الإيديولوجيات، وأنظمة الثنائيات. تجلس في موقعها الأصلي وتشرع في سؤال الجاهزية لكل المواقع الأخرى حولها. من الرقيم الرياضي، إلى الشعري، إلى المتغير السياسي، إلى فكر الحب.

وتلك هي العمليات التوليدية المنتجة للحقيقة التي لم يعد لأية فلسفة حق التنازل عن التنازل معها. لا تستبعد أي خطاب من خطاباتنا. لا تستبعد طريقة توليدية للحقيقة، حتى تبرر عزلتها هي عن المصادر الصانعة لمادة الحقيقة. وإذا كان الإله-باديو يتحول نفسه استعادة هذا الحق للفلسفة من جديد؛ فهو بذلك يكون الفيلسوف الأول المشرع لمادة الفلسفة في منعطف الحداثة نحو الحداثوية البعدية. قد يعي وقته ذلك، كونه رائداً في توطين فكر الحداثوية البعدية، في هذا الفراغ والخلاء من حطام الأدلجات، ومما لحق الفلسفة أخيراً من جحود ونكران لسؤالها المركزي.

قد تكون لحظة الحداثوية البعدية الراهنة هي لحظة استعادة الفلسفة لسؤالها المركزي؛ مما يجعلها تعيد إملاء الفراغ حولها بكل ما تعرضه أحوال الأنطولوجيا في الكائن (L'étant) غير منفصلة في الآن ذاته عن حضور الكينونة كجاهزية لا تكف ولا تنقطع عن الاشتغال في مواقع الكائن نفسها، وليس بعيداً عنها. فما يمكن أن يشتغل عليه السؤال الفلسفي بعد هيدغر، وتجاوزاً لجيل دريدا وليوتار، ومع منعطف البدء من جديد مع باديو، هو سؤاله بالذات: أي كيف يمكن للسؤال الفلسفي ألا يحرم نفسه من الانهماك في/ والاشتغال في كل رحاب الكائن، في كل أحوال المايحدث. دون أن يفقد جاهزيته الخاصة. عند ذلك لينفتح الكائن أمام الفلسفة بكل غناه واختلافه المتواصل، دون أن يكون ثمة حرم على منطقة فيه دون أخرى، بحيث يظهر الشعري والسياسي والرياضي والعشقي، كلاً في مواقعيته قابلاً لأن يشتغل كائناً وكيونياً، قابلاً لأن يكون ذاته، وفلسفي السؤال والجواب معاً.

الحداثوية البعدية سعيدة بالفراغ الذي أجلت عنه سابقتها الحداثوية البعدية كل معارك ومصارع الأنظمة المعرفية باستبدادياتها وفردانياتها الإطلاعية. لكن هذا الفراغ ليس هو كذلك إلا بالنسبة لما كان يملأه من قبل، وتم تكتيسه من أرضه وحيزاته، التي شغلته تلك المعارك كأيقونات الأصول الضائعة، وكأشباه أبطال الفكر، وليس الفكر نفسه. فلقد كان السؤال الفلسفي يستوعب من قبل الأيقونة. ويطاح بالفلسفة هكذا داخل ما توهمه إنقاذها. وكان من أصعب مآزق السؤال الفلسفي أنه حين يطلق نداءه ينشئ مواقعيته، ويندرج، وينسحب في امتداد النداء، حتى يُجِيل إليه أخيراً أن من ينادي عليه يغدر هدفاً أخيراً. وبالتالي لا يلبث سؤال الفلسفة حتى يتنازل عن فلسفته هو، ويتحد بموضوعه كما لو كان هو نفسه الظاهرة المطلوبة وليس هو— فن اكتشاف الظاهرة فحسب. وبذلك كان السؤال الفلسفي ينحدر كأحد نظام أنظمة معرفية آخر. وما أن يدخل هذا السباق مع الأنظمة الأخرى حتى يخسر مقدماً، يخسر نفسه، ويميزه.

وإذا كان باديو قد اعتبر هذه العبارات الأربع: الرياضي، الشعري [أو القصيد حسب لفظه]، السياسي الإبداعي [حسب وصف باديو كذلك للسياسي]، والحب، هي إمكانات مشتركة في توليد الفلسفة أو إثارة قضاياها، فهو بذلك يعيد للفلسفة مواقعيتهما الأصلية. ونحن بدورنا

نلاحظ في هذا الفهم الأفلاطوني المجدد أن ما كان ينقص الأفلاطونية هو إعادة العلاقة بين الكائن والكيونة، بين الأونطي - L'ontique والكنوني. وما أن تستوي هذه العلاقة في مواقفيها السليمة حتى يمكن أن نصف الحالة الراهنة هذه بأنها حققت نقلة نوعية كذلك بالنسبة لخطاب الحداثة البغدية.

وحتى نتبين مغزى هذه النقلة نسترجع درس الحداثة منذ أن حققت ثورتها الأولى مع فجر التنوير في عصر نهضة المشروع الثقافي الغربي. فتلك ثورة التنوير استطاعت أن تقطع بحسم مع المدرسة القروسطية، الأرسطية التومائية، التي هي في حد ذاتها الأفلاطونية كما فهمتها المسيحية المؤسسة. لكنها أنزلت اللامتناهي من الواحد الإلهي إلى الواحد الآخر الذي هو الإنسان. ومع أن التنوير وضع الحداثة على طريق الإنسان من حيث إنه المسؤول الأول عن مشروع وجوده في هذا العالم. لكن الحداثة ما لبثت، بعد أن حطمت سلطة اللامتناهي الغيبي، أن انجرفت بتيار يركز كل أسماء المطلق الإلهي المنقضي، حول الإنسان؛ وهنا حدث الانقسام داخل الخطاب الحداثي نفسه. إذ إن التنوير تراجع إلى حدود ثقافية مترددة، في حين احتكر كامل الخطاب مفهوم التقدم اللا محدود، بطاقات لا محدودة للمتقديم؛ لكن لا يلبث المتقدم حتى يحول إلى عنصرية عقلانية وسياسية. وبقي لبعض الثقافة في خطابات أدبية وفلسفية متناثرة بعض دور في الاحتجاج، وتكذيب مراحل إمبراطورية التقدم. كانت الحداثة بذلك تغرق تحت ضغوط وموجات مظاهر التقدم التقني الاقتصادي والفتوحات الاستعمارية لمختلف أنحاء المعمورة. كان انفصالها عن تاريخ هذا التقدم ليس قوياً ولا واضحاً. ولقد اعتبر بعضهم أن الرومانسية كانت هي جنة الحداثة الضائعة. كانت مرحلتها بمثابة التذكير بالمفقود والنسي من خطاب التنوير الأصلي. فإن استغلال الإنسان الفرد إلى درجة سحقه إحيائياً كثيرة، وتشويهه ينابيع حريته واستقلاليته، يجعله يلتجئ إلى هوامش الأمل والحلم ومظاهر الترددات الوهمية عبر الإنتاج المبدع. فلقد غذت الرومانسية هوامش الانزعاج والانقطاع عن المأمحدث اليومي الذي يملأ فصول المشروع الثقافي الغربي بفتوحاته التقنية والاقتصادية والعسكرية في كل مجال حول المركز وإلى أبعد محيطات الأرض.

والرومانسية بنت عزلة الاحتجاج، وتكت منها تقاليد أخرى مختلفة حول رفض السائد والفتاح والمتقدم والمعهود. هامش الرومانسية ملجأ الإبداع ومسند الدائم. فإن تاريخ الإبداع الفلسفي والأدبي والفني بالرغم من أنه اشتبك وتداخل دائماً مع تاريخ التقدم، إلا أنه احتفظ بهامشيه المؤثرة دائماً بفضل هذه الكوى الرومانسية التي بقيت تتعايش مع تطورات الخطاب التقني الفاتح. ولقد كان تاريخ الإبداع قادراً على التصدي لكل إمبراطورية إيديولوجية يحاول التقدم أن يبنها في عقر دار العقل؛ فإن من مهمة ما تبقى من التنوير في انزوائه الإبداعي أن يطلق إشارة الإنذار في اللحظات المناسبة. فما أن تنشق مجدداً رومانسية الرفض والاحتجاج حتى ينتبه العقل ذاته: ألا يضيع تحت سحر إنتاجاته بالذات، وأن يمرّ ذاته عما كان يعتقده أعلى ما يحقق له حريته وقيمه. فلقد كان تاريخ الإبداع هو ضمانة ألا يضيع المشروع الثقافي تحت سلطان إمبراطوريات الفتوحات الاستبدادية والإطلاعية في كل ميدان. وحتى جميع الفلاسفة الذين كانوا مؤسسين واعين لعقلانية التقدم، وإن على حساب حقيقة التنوير الأصلية، فإنهم كانوا يعتبرون هم أنفسهم كذلك من المشاركين بل والمؤسسين لحالات نقد النقد. منذ ديكاوت والمدرسة

العقلانية فقد تَمَّت على يديهما القطيعة مع فكر اللامتناهي المقارن، وبناء ما يسمى بالعصر الكلاسيكي. ومع كائنه تَمَّ نقد النقد الديكارتي، وشرعت الحدائنة تطلُّ من نافذة عريضة على المايحدث الغربي، وتعارض الشطر الثاني من المشروع الثقافي الغربي المتمثل بالأبنية الكلاسيكية في المعرفة وعقلانياتها التصنيفية من ناحية، والتراتبية الاجتماعية السكونية من ناحية ثانية. غير أن الكائناتية نفسها لم تلبث حتى استوعبتها أجمل منظومة عرفها المشروع الثقافي الغربي في بناء إمبراطورية العقلانية المطلقة، على يد هيغل وهيغلية، حتى في صورتها المعاكسة مع ماركس والماركسية. إذ إنَّ الماركسية في لحظة نقدها للنقد الهيغلي لم تكن أقلَّ تطلُّباً من الهيغلية في طموحها إلى تَمَكُّل التاريخ المطلق، سواء كانت الأداة المحركة لهذا المسطح «الروح» الهيغلية، أو «البروليتاريا» الماركسية. فليس المنهج فحسب واحداً، وهو الديالكتيك، عند قمتي الفلسفة التاريخية في عصر «التقدم» الهيغلية والماركسية - بل إنَّ بنية الخطابين هي كذلك واحدة. إنها يمثلان معاً ذروة الفكر اللامتناهي الذي هزمادة التشكل الإيديولوجي تحت تسميات مختلفة لكنها جميعاً شاركت وحدها في بناء نظام الأنظمة المعرفية لإمبراطورية التقدم، منذ أواسط القرن التاسع عشر حتى أواخر القرن العشرين. فكان قرننا المنقضي هذا هو بحثٌ يمثِّل سلطان الواحد الأفلاطوني. الواحد الذي لا يقرم إلا برفض الثاني وإغائه. إنَّ الواحد المكتسح لكل المواقع مادام يعيش على أرضية خلاء، هي فكر اللامتناهي. ولكن هذا الواحد كان ينقسم إلى مؤسستين عسكريتين سياسيتين متضادتين، إلا أنَّ الخطاب المعرفي الاستراتيجي يجمعهما، ويوحد منطلقات فكرهما ووسائل فهمهما للعالم والتعاطي مع تحدياته، ونعني بهما: الرأسمالية والشيوعية.

مقابل أبنية الاستقطابات الواحدة [= الثنائية] كان الفكر البري، الوحشي، يصنع هوامشه، يُقنعه، ويحقِّق اختراقاته: ويُسمع صوته النحيل كالناري التيم في أوركسترا النحاسيات والطبول والصنوج. كان نقد النقد لا يكفُّ عن إيجاد تنوعات له في الجدران الصماء، وينسج ثنيات خاصة في زبد الأمواج المحيطية المائلة. كان بودلير ورامبو ومالاميه وهولدرن، ونيوشيه وفافنر، ونيشيه وهوسرل وهيدغر وديستوفسكي وسترافنسكي، ويول كلي، وعشرات سواهم من كهان معابد الفكر والإبداع الوثنية، يُعملون عدتهم الخاصة، ويشغلون مواقعهم البدوية خارج الاستراتيجيات التشميلية السائدة.

كان تاريخ الإبداع بمعناه النادر - وليس الثرثرة والتناسخية - ملجأ الحدائنة الدائم. ومن المواقع المتناثرة، والشقوق المتناثرة، كانت تمارس موهبة الاعتراض والتكذيب ضد ما يحدث باسمها. وكانت اختراعاتها تُسرق منها لتجديد آلة التقدم الرهية. وبذلك كان التقدم قادراً كل يوم على اختراع ألعابه المدهشة التي لا تبقى للحدائنة إلا صوت الشاعر أو الفيلسوف النادر. ومع أنَّ أفكار هذا [القائد النادر] لا تلبث أن تدخل معامل التصنيع - وخاصة اعتباراً من بلوغ الرأسمالية مرحلة الإنتاج الكتلي اللامتناهي منذ أوائل القرن العشرين وتخصيصاً مع بدء الرأسمالية الأميركية^(*) - إلا أنها مع ذلك استطاعت أخيراً أن تصقِّي حساباتها مع مذاهب النظام

(*) ومثلها الثورة الطلابية والشبابية العامة منذ أواخر الستينيات المثيرة بأفكار هيربرت ماركوز. إلى أن غدت ثورة الجنز والروك و. . . الأجيال الغاضبة للتلاحقة. والصناعة المائلة التي انفرزها هذه اليسارية الأخلاقية والسلوكية، وتجهيد وجه الإنتاج الرأسمالي ويده وضطابه اليومي إلى كافة مجتمعات العالم، وصولاً إلى مرحلة =

مع إيديولوجيات شبه - الفكر للامتناعي المتنقل والمتوارث بين العصور وحقباتها الإنتاجية والفكرية الكبرى. إن دخول الحداثة، مع نشئته، معركة التصدي المباشر لهذا النظام داخل الخطاب الثقافي نفسه، كان بمثابة تنوير التنوير الكبير الذي انتظرته الحداثة، ثلاثة قرون، حتى تنتزع فكرها من هذا الالتباس، المقصود والمغذى دائماً والمقوّى، مع [شبه - فكر] التقدم.

كان التصدي لقلعة هيجل في مركز الخطاب الثقافي يؤرخ تنوير التنوير. ويفسح المجال رحباً لكي تنقز الحداثة، المغدورة والمستعبدة، من حالة الاحتجاج الوهمي داخل الخطاب الإبداعي، إلى صميم الخطاب الثقافي، المحتجز منذ الديكارتية لحساب استراتيجية التقدم التقني وتوابعه من أشكال التمركيزات الاقتصادية والسياسية وصراعات الإلغاء المتبادل العسكرية. تلك هي ساعة تنوير التنوير؛ تؤرخ تحول الحداثة المبعدة إلى الرومانسيات، نحو الحداثة البُعدية بعد أن تتم معارك تصفية قلاع [التقدم] داخل الخطاب الثقافي. وإلغاء نظام الأنظمة المعرفية فيما يسمى النظام (بالحرف الكبير) اختصاراً.

ولقد احتاج الأمر إلى أن تستمر معركة التصفيات هذه داخل عقر الخطاب الثقافي طيلة قرن أو أكثر منذ الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وصولاً إلى نهايات القرن الحالي. لكن، وخلال هذه المسافة الزمنية الكثيفة، والمكتظة بأكبر أحداث الانتقال من ما قبل التاريخ الإنساني ← إلى التاريخ [فحسب]، كانت الحداثة تُسقط الأسس الفكرية والكيانوية للإيديولوجيات الإمبراطورية. وتجعل هوامش الفكر المستبعد، والرومانسية التقليدية الوهمية، تحترق حياة كل يوم. وتنزل إلى شوارع المدينة، وتؤسس أنماط تفكير وحياة وسلوكيات، سبقت ولا شك، ومهدت، لانحيار سياسة هذه الإيديولوجيات الإمبراطورية؛ نسفت أسسها وأوامها من عقول وسلوكيات مجتمعاتها قبل أن تنهار ثنائية الاستبداد الإيديولوجي المطلق. وتغسر كل من الرأسمالية والشيوعية أسطورة نظاميهما الواحد في لحظة متقاربة. فليست القلعة الشيوعية هي التي تنفك مع العقد الأخير من الألف الثاني، مما قبل - التاريخ الإنساني، لكنها تنهار معها. . . قلعة تلك الرأسمالية - بنظامها الاستقطابي السابق - التي كانت متعايشة مع قلعة الشيوعية. لأن الثنائية حين تحسر أحد قطبيها فلا بد أن تحسر القطب الآخر في الآن ذاته.

منذ أن تمّ انتزاع الخطاب الثقافي من اختراقات بل احتكارات المنظمات الكليانية، من ناحية، ومنذ أن تمّ كذلك تنقية هوامش الرومانسية من استمرار السيطرة الشكلانية الكلاسيكية ومن غنائية الرومانسية الوهمية والحينية الأولى، فإنه يمكن القول إن الحداثة البُعدية بدأت تشب عن الطوق. . . وراحت تحيا عصر ← الفراغ، الفراغ من قلاع الإيديولوجيات.

ولقد عَجَل سقوط الاستقطاب الرأسمالي/ الشيوعي مع الغورباتشيفية، بانقضاء كذلك حالة تنوير المنير، وانحياح الحداثة البُعدية نحو الحداثوية البُعدية، بمعنى أنها تستظهر من آثار المعارك السابقة نهائياً مع كل استقطابات نظام الأنظمة المعرفية، وتطبيقاتها في شتى حقول الفكر والسياسة والاقتصاد؛ ويغدو بذلك الفكر حرّاً حقاً من كل إنتاجاته وما يمكن أن ينتجه. وربما يحدث ذلك لأول مرة في تاريخ الإنسان، وليس الفكر وحده.

= تسويق اللسانيات في السيرانية، وإنتاج أصل مراحل الرأسمالية في الأنظمة الإلكترونية، التي هي عنوان الألف الثالث.

وهنا غدا من السهل أن يلتقي المرء بالمشروع الثقافي الغربي خارج حدوده. فهذا المشروع متاح له حقاً أن يتنصر على لعبة البدائل داخل لغته وتقاليدته المعرفية والإنتاجية، ويستطيع لأول مرة كذلك، ربما يستطيع أن يجلس خارجاً ← حميّه. أي أن يغدو خارجياً هو نفسه في فكر الخارج. لا أن يظل عليه، أو يتعامل معه عبر نوافذ ضيقة وموقفة، لا تنفتح للحظة إلا لتغلق من أجل أن تعُدّ استراتيجية أخرى لاستبعاد الخارج، أو ما يبدو منه قريباً، والسيطرة عليه.

من المشروع أن نفهم الحداثوية البعدية عنواناً لهذه الحالة، أنها هذا البدء في بناء: حالة - عودة - المشروع الثقافي الغربي عينه إلى فلسفة المواقعية الأصلية التي، كان هو نفسه قد تجاهلها وحاربها طويلاً. وعند ذلك يمكنه كموقع أن يلتقي بكل موقع آخر يغاييره. تنقضي إذن استراتيجية التوحد في الفراغ، هذه التجويع في اللاتناهي الخالي، ليبدأ الغرب ← والآخر في التواجد الحقيقي ضمن استراتيجية المكان. أي أن يكون الوجود - في - العالم، وجوداً فيه حقاً، وليس تحليلاً دائماً فوقه أو حوله، للهيمنة عليه كلياً، وإلغاء جغرافيته.

لكن لحظة الحداثوية البعدية، إن كانت شرّعت في السكن وحدها ضمن الخطاب الثقافي للمشروع الثقافي الغربي، وحققت حالة تصفية التصنيفات لمراحل استقطابات الثنائيات، فهي لا تأتي جواباً متظراً على عصر الفراغ من الإيديولوجيات فحسب، بل إنها تشكل الممر من ما قبل تاريخ الإنسان إلى ← التاريخ (بالحرف الكبير). وعند ذلك هل تنتفي من الساحة الاستراتيجيات المركزية. وهل يُغَيَّر المشروع الثقافي الغربي من اسمه ذلك إلى اسم المشروع الثقافي، ليس العالمي، ولا الإنساني، بل هذا المشروع الثقافي الذي هو لاجهوي. لأنه منفتح على كل الجهات. لأنه لا يوجد في جهة معينة. لأن اختلافه إنما يطلبه حيثما يكون في النداء، وليس في المنادى عليه. إنه بحث لا يكل ولا يملّ عن كل ← متناو، أي هذا المنتاهي اللاتناهي. فكيف يمكن إذن تحديد جهة أو وضع استراتيجية بعد الآن، وفي عصر الحداثوية البعدية. أليس هنا يولد عصر الفلسفة الحقيقية. أليس هو حقاً التثبّت أصلاً بالسؤال الفلسفي. يصير السؤال الفلسفي هو المركزي، هو المركز. وأينما يطرح السؤال الفلسفي نفسه، يكون حوله جهوية لاجهوية؛ يعيد تنظيم مواقعية الأشياء بالنسبة للجهة صوتّه، لطريقة أدائه. وهذه المواقعية لن تكون إلا موقفة. وإن تدخلها بالتالي ليس هو إلا حالة خروج جديد للسؤال الفلسفي من نفسه. ولأن السؤال الفلسفي كلما حدّد جهة أو موقعاً، أسقط مركزيته، وبرهن على قدرته في الانفتاح على الآخر. وأن يصير هو نفسه آخر بالنسبة لكل ما عداه.

فالسؤال الفلسفي في زمن الحداثوية البعدية يقع ما بعد النقد، ثم ما بعد نقد النقد: إنه حقاً يؤرخ انفلاش دائرة الساعة من الخط المنحني والممتقي بذاته إلى الخط المتعرج، الذي يؤسس إمكانية الانفلات وحدها لكل خط ممكن.

يخرج السؤال من كونه: سؤالاً فلسفياً إلى أنه يكون: سؤال الفلسفة.

هوامش ومراجع القسم الخامس

(1) Daniel Bell: 1 - *Vers la société post - industrielle*, Ed. Robert Lafont, Paris, 1976.

Daniel Bell: 2 - *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, Ed. P.U.F, Paris 1979.

يُعتبر دانييل بل أحد رواد التفكير الاجتماعي الفلسفي في أميركا لمرحلة ما بعد الحرب الفيتنامية . فهو من أوائل الذين أطلقوا تسمية المجتمع - ما بعد - الصناعي لتمييز مرحلة الرأسمالية الجديدة في منعطفها عن مرحلة الإنتاج الصناعي المباشر إلى مستوى إنتاج الأنظمة المعلوماتية، وسأصاحب هذا التحول من متغيرات أصابت بنية المجتمع الرأسمالي الأميركي بشكل خاص، والأوروبي الغربي فيها بعد، واليابان التي كادت تسبق الجميع في هذا المضمار. غير أن من أهم ما تناوله هذا المفكر هو هذا الرصد الريادي لكونات الحدائث البُعديّة في مجالات العقلية والسلوكيات المجتمعية. وقد غدا كتاباه هذان مصدراً لموجة الفكر الحدائثي في القارة الأوروبية، وخاصة في فرنسا إذ غَدَت أطروحات (بل) تقع في أساسيات التفكير الفلسفي حول الحدائثية البُعديّة.

(2) غدت موضوعه الفراغ أحد مفاصل التحليل الحدائثي البُعدي. وتتحمل هذه الموضوعية تأويلات شتى. حتى صارت عنواناً لكتاب طلع به مفكر من الجيل الفلسفي الثالث في فرنسا وهو ليوفسكي، الذي انطلق خاصة من كتابي دانييل بل الوارثين أعلاه؛ لكنه غطى مساحة فكرية أوسع، حتى حل هذه الكتاب مصدراً أساسياً بديلاً عن عمل بل نفسه. وثاني خصوصيته من كونه استفاد كثيراً من بؤادر الفكر الفلسفي الأوروبي في هذا الميدان ليطور ويعمق من تحليلات بل ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي في الأصل.

Gilles Lipovetsky: *L'ère du Vide*. Ed. Gallimard. Paris, 1983.

M.Foucault: *Les mots et les choses*.

(3) يُراجع في ترجمته العربية الصادرة عن مركز الإنماء القومي، خاصة الفصل الأخير منه.

(4) في الأصل، وكما بين سوسور في كتابه المتن، فإن العملية اللسانية كانت تتطابق الفهم الكلاسيكي لملاقة اللفظة بالمعنى، ومرجعها في الواقع، وهو ما عبر عنه سوسور كخطوة أولى في المصطلح اللساني الجديد، بالثالث: الدال، المدلول، والمرجع. Le signifiant, le signifié, le référent. غير أن المرجع ما لبث أن تطور من معادل للشيء الطبيعي (= في الصفة الطبيعية) أي أشياء الواقع، إلى المرجع الذي هو من جنس الملقطة ذاتها، أي إلى مرجع لساني خالص. ولم تكن مثل هذه الفكرة ممكنة لو لم يؤسس لفلسفة الاختلاف منطق جديد، أرسى دعائمه الأولى بخاصة كتاب دولوز العمدة في هذا الموضوع:

Gilles Deleuze: *Différence et répétition*. Ed. P.U.F. Paris, 1985.

(5) راجع كتاب دولوز أعلاه، وخاصة منه الفصل الأول.

(6) لا تستطيع الحدائث البُعديّة، حتى عندما تتحول إلى نزعة فكرية، إلى: الحدائثية البُعديّة Post - Modernisme، أن تغدو إيديولوجيا كغيرها من الفلسفات - حتى الثورية - التي انتهى بها المطال إلى أن تغدو مجرد إيديولوجيات. ولذلك يمازح حتى المبكرين المنتمون إلى هذا العنوان على الأقل، - أن يبقوا دائماً حقول البحث والتحليل مفتوحة أمامهم. وأقصى ما يستطيع هؤلاء أن يفعلوه حتى الآن هو الفضال الدؤوب في سبيل التخلص من عادات التفكير والتحليل والتفكيك السابقة على الحدائثية البُعديّة. أي أنه لا يمكن أن

تتحول الحدائرية البُعدية إلى واحدة من الحكايات المستحيلة الجديدة. انظر بخاصة ليوتار، وما يعنيه من فكرة: «الرواية المستحيلة».

Jean-François Lyotard: *La condition postmoderne*, Ed. Minuit, Paris, 1985.

(7) يمكن القول إن جميع فلاسفة الحدائرة، بكل مصطلحاتها الخاصة، بالرغم من اختلاف تحليلاتهم لمشكلة المركزية الذاتية للفكر الغربي، وإجماعهم على انهيار هذه المركزية، فعلياً أو منطقياً، إلا أن أحداً منهم لم يصور إمكانية مشاركة للعوامل الأخرى غير الغربية حتى الآن في الخطاب الفلسفي المستطيل. وأقصى ما يمكن تصوره لدى فيلسوف حدائري معاصر أن يكون الفكر بالعوامل الأخرى هذه سياسياً، وليس فلسفياً. فالإبستيمات الفكرية الكبرى التي أنتجت حالة «الحدائرية البُعدية» هي خاصية المشروع الثقافي الغربي وحده. (وغربته) العالم مصطلح استراتيجي - اقتصادي، لا علاقة له حتى الآن إلا بالركب الاقتصادي التقني الذي يقوم عليه النظام الرأسمالي نفسه، دون أية شفافية من نوع خاص، في رؤيته لفكر «الأخر، وليس لأرضه وثرواته فحسب.

حوار هيدغر مع تلميذه الياباني.

(8) يعترف المؤرخ الكبير ليرنان بروديل أن الزخوف البربرية شرقاً من آسيا، وغرباً من أفريقيا الشمالية خلال القرن الثاني عشر، كانت السبب المادي المباشر بوقف الحضارة العربية الإسلامية، غير أنه يأخذ هنا بأطروحة مؤرخ آخر عزا سبب انهيار هذه الحضارة إلى استعادة أوروبا لسيطرتها على البحر الأبيض المتوسط، الذي بقي خمسة قرون تقريباً بحيرة عربية. ويميل بروديل إلى الأخذ بهذه النظرية، تمشياً مع نظريته التوسّطية المعروفة. Fernan Braudel, *Grammaire des Civilisations*, P.117 - 120. Ed. Arthand - Flammarion, Paris, 1987.

(9) انظر خاصة الدراسة القيمة عن: سوسولوجيا ماكس لبر تأليف: جوليان فروند، ومنشورات: «مركز الإنماء القومي»، بيروت.

(10) Jaques Attali: *Lignes d'horizon*, Ed. Fayard. Paris 1990.

(11) يعتقد هابرماس أن عجز الحدائرة الأصلي ناجم عن فشلها في إقامة تواصل عقلاني مجرد عن القسر والعنف. أي أن العقلانية انحصرت على التقدم التقني، ولا زال الفكر الحدائري يشكو من تصلب الذاتية عليه حتى عند فلاسفتها من أمثال هيدغر وباتاي، وفوكو، ودريدا، في رأي هابرماس الذي تعرض لنقد هؤلاء جميعاً في كتابه:

Jürgen Habermas: *Le discours philosophique de la modernité*, Ed. N.R.F..

(12) التنمية مفهوم ثالث يريد أن يقرن بمفهومي الحدائرة والتقدم. وقد تمّ تخصيصه بتطور العالم الثالث. في حين بقي المفهومون الآخران يخصان حركة المشروع الثقافي الغربي. ولقد تمّ التعامل مع مفهوم التنمية وكأنها تحديث إرادي وعنف في وقت واحد، يقتصر على نقل المظاهر العمرانية. نقلاً جغرافياً فحسب. ويستهدف إجهاض العمليات التنموية. ولقد تقوض هذا المفهوم أخيراً مع تفكك التجربة الشيوعية باعتبارها النموذج المحتذى، وإن كان بوسائل تنفيذية تابعة للرأسمالية الغربية وتقنياتها الخاصة.

(13) ميشيل فوكو: الكلمات والأشياء. منشورات ومركز الإنماء القومي. انظر خاصة الفصل الثالث: التمثيل. (14-15) إن تحقق فعل القطعية ما كان ممكناً لولا أن النموذج المعرفي المستقر لا يكون مستقراً تماماً، بل تنشأ في أطرافه مناطق خارجة عن سلطته. وهي التي يمكن أن تغذي وتنمي المقدمات الضرورية للقطعية القادمة. لكن فوكو لم يشأ أن يبعدنا عن مثل هذه الأليات بصرحة، وإن كان يعنيه دائماً. انظر من الكتاب المشار إليه أعلاه، إلى فقرة: III تحليلية المتناهي، ص 260.

(16) بقيت عبارة: «عودة الأبهدي، النيتشوية غامضة حتى تناولها هيدغر عبر منظور الاختلاف. ولعبت دوراً أساسياً خاصة لدى الجيل النيتشوي الهيدغري الفرنسي. لكننا نقدم هنا تميّناً آخر لعبارة عودة ذات النفس على ضوء الحدائرة البعدية.

(17) رغم أن كائط افتتح عصر النقد بحيث لن تكون فلسفة بعده إلا وهي النقد، لكن مع ذلك تأخرت لحظة نقد النقد مفسحة قبلها لقيام تاريخ الأيديولوجيات الكبرى من هيغلية وماركسية. وكانت القطعية الجديدة

مع قيام نقد النقد؛ بحيث تأتي الأركيولوجيا الجيتالوجيا عند فوكو، والتفكيك عند دريدا، أفضل استخدام لـ"منهجية نقد النقد، ضد كل منهجية تتألق أو تتوحد".
أنظر كتاب جاك دريدا الأخير، في رده على الفيلسوف الأمريكي ميرل:

J. Derrida, *Limited Inc.* Ed. Galilé.

(18) ذلك ما كان يجعل هيدغر يعتقد أن ذروة نسيان الكينونة إنما سيكون موعدها، عندما لا يبقى ثمة رافع أمام واحدة التقنية، وعندئذ تغدو عملية إفناء الجنس البشري حتمية لا مفر منها. غير أن الحدائثة البعثية تشهد راهناً سقوط الاستقطاب الأكبر الذي مثلته التقنية من خلال ثنائية الرأسمالية والشيوعية. ولعل ذلك هو المهرب الوحيد البديل عن تدمير الإنسانية لذاتها الذي تصوره هيدغر. وإن انهيار هذا الاستقطاب لا يزال لجدته وراهنيته موضوع الكلام اليومي. ولم يستحوذ عليه بعد سؤال الفلسفة.

Alain Badiou: 1 - *L'être et l'événement*, 2 - *Manifeste pour la philosophie*, Ed. Seuil. (19)

Jean - François Lyotard: *La condition postmoderne*, Ed. Minuit. (20)

هنا يجب أن يلاحظ أن باديو لم ينصف زميله ليوتارد خاصة في كتابه المشار إليه أعلاه. وفيه يحاول هذا الأخير أن يقدم مشروعية جديدة يطرحها الشرط الحدائري البعثي، ليس في مجال الفن فحسب، ولكن في العلم كما في التقنية، والأهم كذلك في مجال العلاقات الاجتماعية. فليست هناك مشروعية جديدة بقدر ما هو نحس بالجديد والمختلف. ومع ذلك فاللأزق لا يزال قائماً في مواجهة سؤال الحدائثة البعثية عن نظام إعلاني وقيمي تلقى ذاتها فيه يوماً ما. وهل هذا ممكن حقاً؟

المحتويات

5 مقدمة: التأسيس في المختلف
15 المدخل: في السؤال العربي للفلسفة

القسم الأول

عُتبات الحداثة: نقد النقد

33 الفصل الأول: النمذجة بين التأويل والتغيير
51 الفصل الثاني: التنوير والتغيير
72 الفصل الثالث: تنوير المنبر
84 هوامش ومراجع القسم الأول

القسم الثاني

القوة القويوة

91 الفصل الأول: المعرفي / السلطوي
107 الفصل الثاني: لونغوس / ايروس
128 الفصل الثالث: التاريخ المختلف، المتفصل/المتصل
151 الفصل الرابع: الجسدي/الذاتي
171 هوامش ومراجع القسم الثاني

القسم الثالث

فلسفة القطائع

183 الفصل الأول: مغامرة الاختلاف والحداثة
203 الفصل الثاني: التداولي / التواصل
223 الفصل الثالث: الحداثة / ما بعد الحداثة
241 هوامش ومراجع القسم الثالث

القسم الرابع عصر الحداثة البعدية

247	الفصل الأول: الفردي / الإبداعي
263	الفصل الثاني: خطاب التناهي
282	الفصل الثالث: العقل يعود فرداً
301	هوامش ومراجع القسم الرابع

الخاتمة

القسم الخامس ما بعد نقد النقد: الحداثوية البعدية

311	I - نحو قطعة الفراغ
322	II - المشروع الثقافي الغربي، لمن أخيراً؟
334	III - الحداثوية البعدية: تنوير المنير: ما بعد نقد النقد
345	هوامش ومراجع القسم الخامس

أعمال المؤلف

الدراسات

الثوري والعربي الثوري
مصير الأيديولوجيات الثورية
الناصرية والنظرية الثالثة
الحرية والوجود
فلسفة القلق
استراتيجية التسمية

الأعمال الأدبية

جيل القدر (رواية)
ثائر محترف (رواية)
أشباح أبطال (مجموعة قصص)
الأكلون لحومهم (مسرحية)
موسوعة الشعر العربي

أن نقرأ العقل الغربي بعينه فهذا يعني أن نصحبه عبر رحلاته
 المتلاحقة في نقده ذاته، ونقد نقده. حتى لا نخال أننا نرى
 هذا العقل إلا وهو في حال مفارقة مضطربة لتسمياته ومواقفه.
 فهو يوجد في نقده وليس في موضوعه. ثم إنه ليس هناك جسر
 آخر من النقد يمتد مما هو عداه إلى عرينه. لأنه حيثما هو مطلوب
 ومستهدف فإنه مفقود ومنزاح. وفي الوقت الذي جرب هذا
 الفعل كل أدوات تحليله وتفكيكه، فإنه لا يمكن اختلاق المعارضة
 من خارجه إن لم تكن ذاتا معاصرة وجوانية من داخل خطاباته
 نفسها. ومع ذلك فإن قصة العقل الغربي مع ذاته ليست
 أمثلة للآخرين، ولا نموذجاً للتقليد، ولا بضاعة للاستيراد
 والتبادل. لكنها هي كذلك قصة للعقل قابلة لأن نكتب بغير
 حرفيتها الأصلية، وأن نقرأ بغير عيون والسنة أبطلها
 وحدهم. فهي لشدة دراستها وشمولية معاناتها، تبدو كما لو
 كانت قصة لكل عقل يفارق الامتثال مع أصنامها، ويقرّر
 المغامرة في مجهوله ذلك.

